



Band 23

Basler Beiträge zur Ethnologie

Milan Stanek

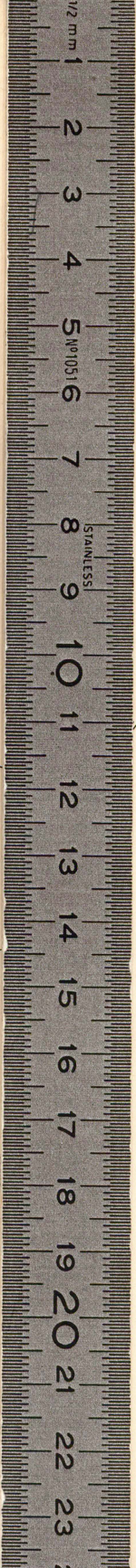
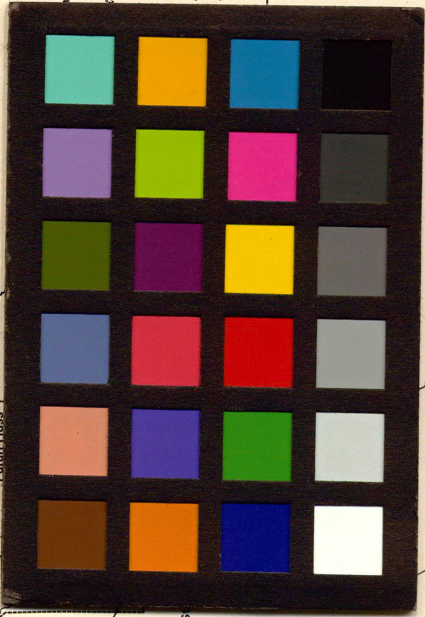
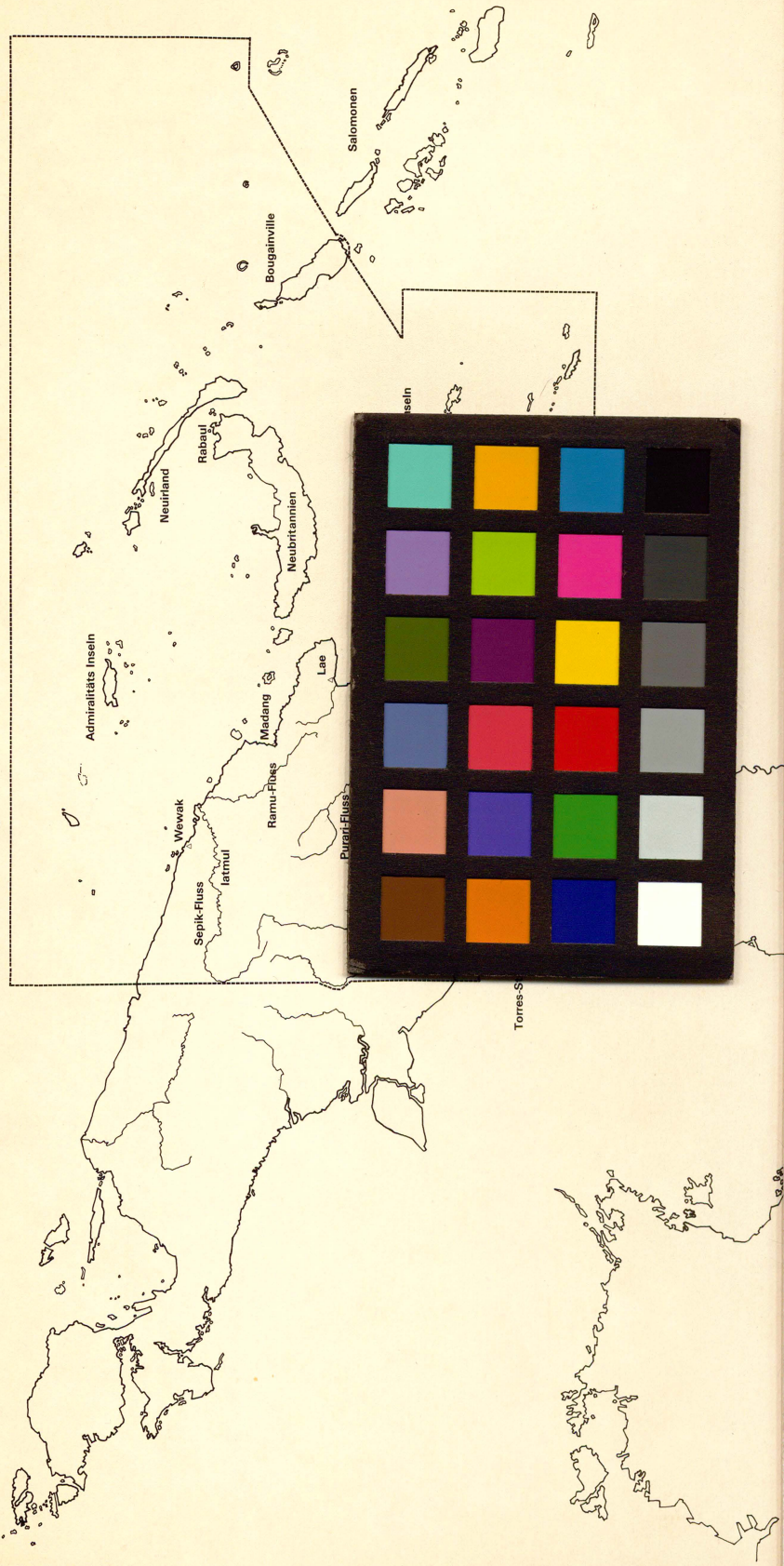
Sozialordnung und Mythik in Palimbei

Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung
einer Dorfgemeinschaft der Iatmul
East Sepik Province, Papua New Guinea

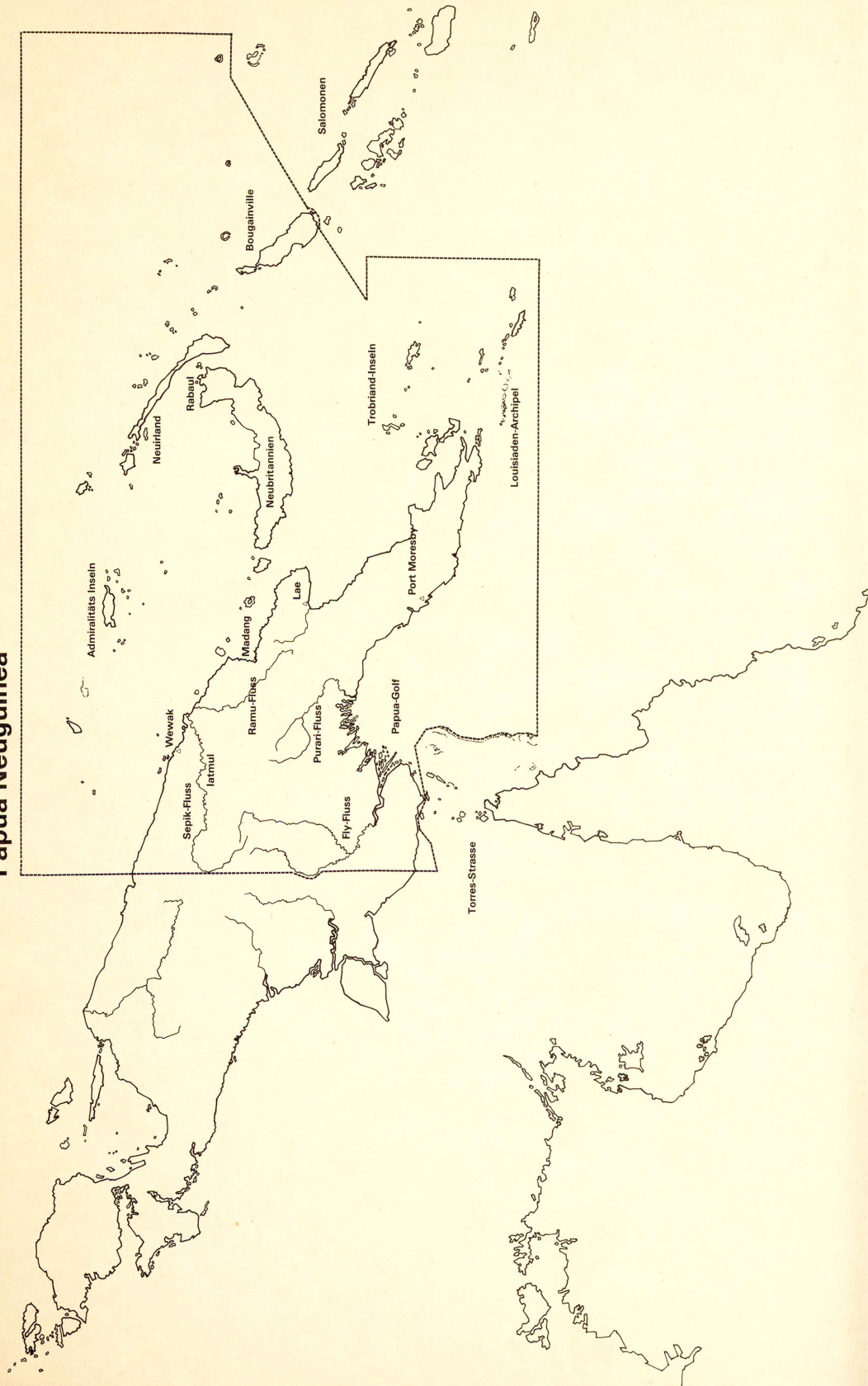
Basel 1983

Ethnologisches Seminar der Universität
und Museum für Völkerkunde

Papua Neuguinea



Papua Neuguinea



Milan Stanek

Sozialordnung und Mythik in Palimbei



Basler Beiträge zur Ethnologie
Band 23

MILAN STANEK

Sozialordnung und Mythik in Palimbei

Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung
einer Dorfgemeinschaft der Iatmul
East Sepik Province, Papua New Guinea

Ethnologisches Seminar der Universität
und Museum für Völkerkunde
Basel 1983

Basler Beiträge zur Ethnologie, herausgegeben von der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel, dem Museum für Völkerkunde und Schweizerischen Museum für Volkskunde Basel und dem Ethnologischen Seminar der Universität Basel, Redaktion Prof. Dr. M. Schuster

Gedruckt mit Unterstützung des Dissertationenfonds der Universität Basel, des Dissertationenfonds der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel (Max Geldner Fonds), der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel, des Museums für Völkerkunde Basel, des Werenfels-Fonds, der Basler Studienstiftung

Tauschsendungen an das Museum für Völkerkunde, Augustinergasse 2, CH-4051 Basel

Als Dissertation genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel auf Antrag der Herren Prof. Dr. M. Schuster und Prof. Dr. A. Bühler (†)

Basel, den 10. April 1979

Prof. Dr. M. Schuster, Dekan

© 1983 Stiftung zur Förderung des Museums für Völkerkunde
und Schweizerischen Museums für Volkskunde Basel

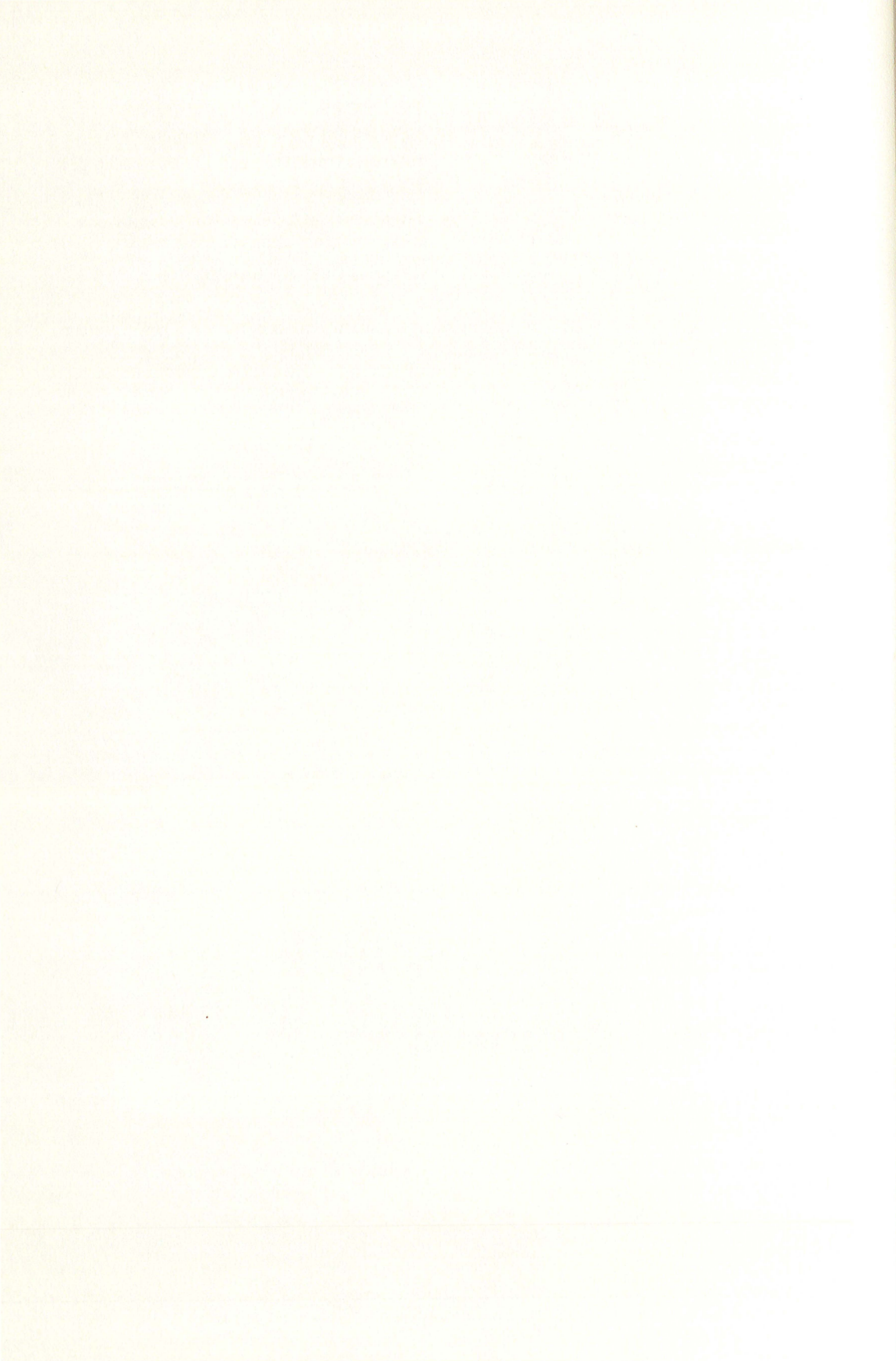
Umschlag: Toni Mar unter Verwendung eines Photos von Florence Weiss
Erstellung der Druckvorlage: Marguerite Rentz-Boesinger
Druck: Graphische Betriebe Coop Schweiz

Alle Rechte (auch die der photomechanischen Wiedergabe) vorbehalten

Printed in Switzerland

Nous voguons sans cesse entre l'objet
et sa démystification, impuissants à
rendre sa totalité: car si nous pénétrons
l'objet, nous le libérons mais nous le
détruisons; et si nous lui laissons son
poids, nous le respectons, mais nous le
restituons encore mystifié.

Roland Barthes



EINLEITUNG

- 1 Das Volk der Iatmul und die ethnographische Darstellung seiner Kultur S. 1
- 2 Die Hauptlinien der vorliegenden Darstellung S. 11

DIE AUSSENBEZIEHUNGEN

- 3 Die Dorfgemeinschaft in ihrem umfassenden Beziehungsfeld S. 14
- 4 Die Aussenbeziehungen im kolonialen System S. 27
- 5 Die ursprünglichen Aussenbeziehungen S. 38
- 6 Die Grenzen des sozialen Systems S. 54

DAS PROBLEM DER VERWANDTSCHAFT

- 7 Das Dorf und seine Unterteilung S. 62
- 8 Das Verwandtschaftssystem als ein selbständiger Teil des geistigen Systems S. 78
- 9 Die Verwandtschaftsterminologie S. 86
- 10 Die Klanstruktur der Dorfgemeinschaft S. 141
- 11 Das mythologische System in seinem Verhältnis zur Klanstruktur S. 174

DAS PARADIGMA

- 12 Mythische Aussagen in politischem und wirtschaftlichem Zusammenhang S. 190
- 13 Die selbständigen mythischen Erzählungen S. 215
- 14 Die Liederabende S. 235
- 15 Das Streitgespräch im Männerhaus S. 242
- 16 Die Rituale für Zurückkehrende S. 276
- 17 Vervollständigung der Angaben über den paradigmatischen Zeitabschnitt S. 292

DIE KULTURELLEN STRUKTUREN

- 18 Das transvestitische Ritual in der Darstellung G. Batesons
und meine Ergänzungen *S. 301*
- 19 Die rituellen Beziehungen zwischen zwei verschwägerten
Klanen *S. 314*
- 20 Die Formulierungen und die Frage nach ihrer Verknüpfung
S. 339
- 21 Der männliche Stolz in der Kultur der Iatmul *S. 359*

SCHLUSSTEIL

- 22 Mythologie und soziale Struktur: Zusammenfassung und
Perspektiven *S. 377*

Mythology and social structure: Summary and perspectives
S. 401

Ausführliches Inhaltsverzeichnis *S. 431*

Tabellen *S. 437*

Karten und Pläne *S. 438*

Abbildungen *S. 439*

Anmerkungen *S. 445*

Literaturverzeichnis *S. 465*

DANK

Ohne die Unterstützung der Kommission für die tschechoslowakischen Studenten und das Stipendium, das ich vom kantonalen Amt für Ausbildungsbeiträge erhalten habe, hätte die vorliegende Arbeit nicht entstehen können. Die Neuguinea-Expedition, deren Mitglied ich war, wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Das allgemeine Fundament für mein Verbleiben in der Schweiz und für meine wissenschaftliche Arbeit haben der grosszügige Asylentscheid und die Niederlassungsbewilligung geschaffen. In einer direkten Weise bin ich der Basler Universität und ihren besonderen Institutionen, dem Ethnologischen Seminar, dem Deutschen Seminar und der Universitätsbibliothek verpflichtet; desgleichen dem Museum für Völkerkunde.

Mein persönlicher Dank richtet sich an all die Menschen in den genannten Institutionen und ausserhalb jedes formellen Rahmens, die mir im materiellen oder im geistigen Sinn - oder einfach durch ihre liebenswürdige Art - geholfen haben. Prof. Dr. M. Schuster schulde ich den grössten Dank. Indem er mich an seinem Forschungsprogramm in Neuguinea teilhaben liess, verhalf er mir zu der wichtigsten meiner bisherigen Erfahrungen.

Basel, Oktober 1978

Milan Stanek

Frau Marguerite Rentz-Boesinger, Saint-Louis, Frankreich, übernahm die Erstellung der Druckvorlage und führte diese Arbeit mit grösster Genauigkeit und Promptheit durch. Frau Toni Mar, San Francisco, USA, zeichnete an die sechzig Diagramme, vor allem zur Darstellung der Verhältnisse im Verwandtschaftssystem, und wusste diese Aufgabe mit Erfindungsgeist anzupacken; sie hatte auch das Umschlagbild, Gesichtsbemalung des Tänzers, der im Ritual Ahnengestalten darstellt, in der Technik des chinesischen Scherenschnittes ausgeführt. Herr Hans Sprich, Basel, zeichnete die perspektivische Ansicht von Palimbei. Frau Eileen Walliser, Riehen, übersetzte die Zusammenfassung ins Englische.

Zur Aussprache der Iatmul-Laute, die im Deutschen nicht vorkommen

/i/ ist ein zentraler oberer Vokal. Am einfachsten gelangt man zu seiner Aussprache, wenn man versucht, ihn gar nicht auszusprechen. Zum Beispiel *wagén* (der erscheinende Ahnengeist) spricht man am besten so aus, als ob das "i" nicht vorhanden wäre: *wagn*

/w/ spricht man nicht wie im Deutschen, sondern wie im Englischen aus: z.B. 'water'

/s/ ist das "sch" der deutschen Orthographie, eventuell "tsch". In der Verbindung /ns/ wird es stimmhaft: z.B. die englische Aussprache von 'banjo'

/ñ/ ist palatal: z.B. die italienische Aussprache von 'agnello'

1. DAS VOLK DER IATMUL

UND DIE ETHNOGRAPHISCHE DARSTELLUNG SEINER KULTUR

1.1. DIE LOKALISIERUNG DES IATMUL-VOLKES UND SEINE BENENNUNG

Iatmul ist der Name einer Bevölkerungsgruppe im heute unabhängigen Staat Papua Neuguinea, die gegen 10'000 Individuen zählt. Zur Zeit unseres Aufenthaltes bei ihnen (1972-74) wohnten sie nur teilweise in ihrem ursprünglichen Gebiet am Sepik-Fluss. Ein grosser Teil von ihnen hielt sich in den ehemaligen Kolonialstädten Neuguineas auf, wo sie im Lohnverhältnis in der Privatwirtschaft oder bei der Verwaltung ihren Lebensunterhalt bestreiten. Am Sepik selbst bewohnen die Iatmul 28 Dörfer und mehrere Splittersiedlungen, die sie direkt an den Ufern oder in kleiner Entfernung vom Fluss bauen. Die gegenwärtige Einwohnerzahl der einzelnen Dörfer beträgt 100-300 Individuen. Wenn die Masse der Abgewanderten, oft mehr als die Hälfte der Mitglieder der Dorfgemeinschaften, wieder zurückkehrte, würde sich im Durchschnitt die Einwohnerzahl pro Dorf verdoppeln.

Das Gebiet der Iatmul liegt am mittleren Lauf des Sepik, ungefähr zwischen dem 230. und dem 400. Fluss-Kilometer, von der Mündung an gemessen. Zwischen Tambunum, dem Iatmul-Dorf, das am weitesten flussabwärts, und Sapandei, demjenigen, das am weitesten flussaufwärts liegt, erstrecken sich 170 km Flusslauf aber nur rund 70 km Luftlinie. Dass die Dörfer in diesem Gebiet eine kulturelle Einheit bilden, ist infolge mehrerer äusserer Merkmale augenscheinlich, und bereits O. Reche hat sie während seiner kurzen Sepik-Fahrt 1909 bemerkt. Seine Feststellung wurde von späteren Autoren, vor allem durch die linguistischen Forschungen D. Laycocks bestätigt. Dennoch gab es ursprünglich keine Bezeichnung für die Gesamtheit aller Dorfgemeinschaften in diesem Gebiet¹.

Die Bewohner der Dörfer der Zentral-Iatmul (siehe Tab. 1) nennen sich Palimbei - nach dem Namen des Mutterdorfes, von dem sie alle abstammen. Die Bewohner von Kanganamun, Yensan etc. können also sagen "Wir sind Palimbei", wenn sie ihre Zusammengehörigkeit mit allen übrigen Dörfern der Zentral-Iatmul betonen wollen. Die Bewohner der Dörfer der West-Iatmul nennen sich Naura, wieder nach der ältesten Siedlung Naurangei, von der sie alle abstammen. Die Ost-Iatmul verwenden dagegen keinen Namen, der alle ihre Dorfgemeinschaften mit einem Wort bezeichnen würde. Wenn die Zentral-Iatmul über die Ost-Iatmul reden wollen, benutzen sie entweder die Namen der einzelnen Dörfer oder den Ausdruck *woliagwi n̄mungi*; dies ist jedoch ein Sammelbegriff, der auf alle Völker ostwärts bezogen werden kann, und zwar unabhängig davon, ob sie noch die Iatmul-Sprache oder bereits eine andere, den Iatmul unverständliche Sprache sprechen.

Den Ausdruck Iatmul hat G. Bateson eingeführt, um diese drei Gruppen als eine

Einheit zu bezeichnen. Es handelt sich bei diesem Wort um einen Klannamen, den ich - in meiner Orthographie - als Yatm̄l schreibe. Der Klannamen Yatm̄l, gleich wie viele andere Klannamen, wurde zur Zeit unseres Aufenthaltes in mehreren Dörfern gleichzeitig verwendet. Er ragt jedoch in keinem Sinne hervor, und es bestünde daher kein Grund, gerade diesen Namen als die Bezeichnung für das ganze Volk zu nehmen. Bateson wurde bei seinem Entschluss, den Namen Yatm̄l auf diese Weise zu verwenden, durch eine Verwechslung beeinflusst. Er schreibt: "The people of Mindimbit use the compound form Iatmul-Iambonai to denote the whole of the linguistic group, 100 miles in length."² Ich habe diesen stehenden Ausdruck immer in der Form Yapmai-Yambunei in allen Dörfern der Iatmul angetroffen; er bezeichnet die Flussbevölkerung und stellt sie der Bevölkerung des nördlichen Waldgebietes gegenüber. Yapmai und Yatm̄l sind zwei verschiedene Namen, die Bateson offenkundig nicht auseinandergehalten hat.

Aber auch mit Yapmai wird nicht etwa die ethnische oder sprachliche Einheit des Volkes bezeichnet, sondern die Lage der Gemeinschaften am Fluss. Dennoch wäre es dieser Name, der mit Berechtigung zum Namen des Iatmul-Volkes hätte gemacht werden können. Wir beabsichtigen aber nicht, die Regelung Batesons zu ändern, und haben auch seine Schreibung des Namens beibehalten. Diese Frage hat zur Zeit eine Bedeutung nur für die Fachwissenschaftler. Wenn die Iatmul selbst sich einmal einen einheitlichen Namen geben, werden sie nach ihrem eigenen Gutdünken entscheiden.

Bereits Bateson hat die Ausdrücke Zentral- und Ost-Iatmul verwendet, den Ausdruck West-Iatmul nicht. Er gibt keine vollständige Zahl der Dörfer an, die zu den einzelnen Untergruppen gehören. In der Tabelle 1 stellen wir sie zusammen; zu einigen sind folgende ergänzende Hinweise zu geben: Brugnawi (1) wurde - wahrscheinlich in den 20-er oder 30-er Jahren - von Sapandei (2) aus in einem Gebiet gegründet, das von der kompakten Dörfergruppe der West-Iatmul ziemlich weit entfernt liegt. Oberhalb von Sapandei befinden sich zunächst die Dörfer der Manambu. Die Auswanderer, die Brugnawi gegründet haben, fuhren an den Manambu vorbei und liessen sich zwischen diesen und der nächsten Bevölkerungsgruppe nieder, die die Mayo-Sprache spricht. Tīgawi (12) wurde am Anfang des Jahrhunderts von Yensemangwa (5) aus im Grenzgebiet zwischen den Zentral- und den Ost-Iatmul gegründet. Arimsaun (9), Lukluk (10) und T̄mb̄nmeri (11) wurden alle erst in der Nachkriegszeit durch auswandernde West-Iatmul gegründet. Sengo (20) hat sich - wahrscheinlich bereits im vorigen Jahrhundert - von Palimbei abgesplittert; das Dorf liegt, vom Mutterdorf ziemlich weit entfernt, am nordwestlichen Rand des Gebiets der West-Iatmul an der Grenze mit der Abelam-Sprachgruppe³.

P. Staalsen hat in allen Dörfern der Iatmul eine standardisierte Wörterliste mit 217 Einträgen aufgenommen. Der Vergleich dieser Listen hat das erste Mal zwingend erwiesen, dass alle Dorfgemeinschaften der Iatmul die gleiche Sprache sprechen; ihre kulturelle Einheit wurde bisher lediglich aufgrund der auffälligen Ähnlichkeiten im Bereich des Rituals und der Kunst festgestellt. "Of the 217 items 153 or 71% are

Tabelle 1

Namen der Iatmul-Dörfer

West - Iatmul

| | | |
|----|-------------------------|----------------|
| 1 | Brugnawi | Brugnawi |
| 2 | Sapandei | Japandai |
| 3 | Yamanumbu | Yamanumbu |
| 4 | Sapanaut | Japanaut |
| 5 | Yensemangwa | Yentchanmangua |
| 6 | Kandingei | Kandangai |
| 7 | Takngei | Nyaurengai |
| 8 | Korogo | Korogo |
| 9 | Arimsaun | - |
| 10 | Lukluk | Lukluk |
| 11 | Timbinmeri (Timbunmeri) | Timbunmeri |
| 12 | Tigawi | Tegoi |

Zentral - Iatmul

| | | |
|----|---------------------|------------|
| 13 | Sotmeri | Suapmeri |
| 14 | Maringei (Malingei) | Malingai |
| 15 | Aibom | Aibom |
| 16 | Yindabu | Endawa |
| 17 | Parimbei (Palimbei) | Parambei |
| 18 | Yensan | Yentchan |
| 19 | Kanganamun | Kanganaman |
| 20 | Sengo | Sengo |

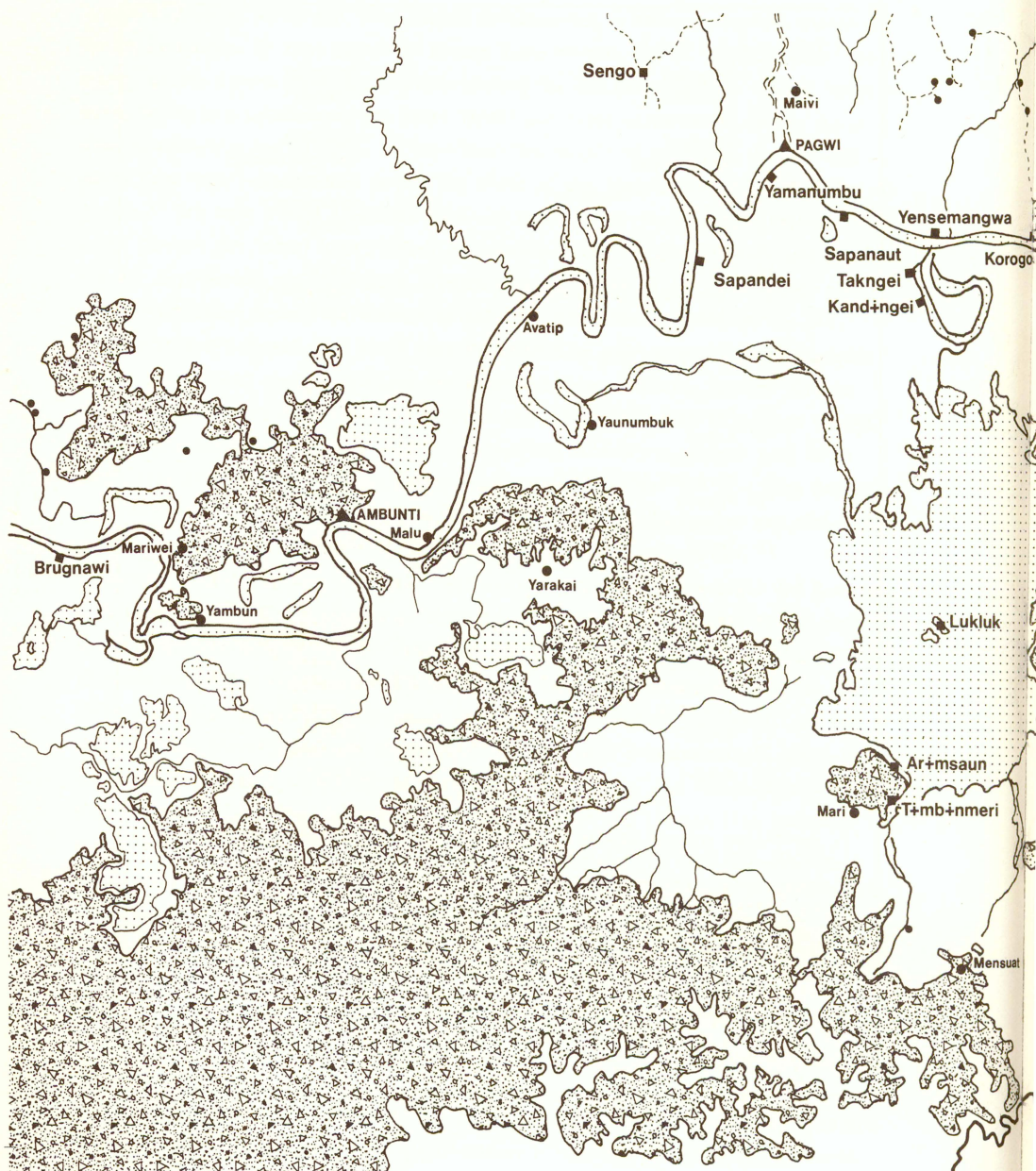
Ost - Iatmul

| | | |
|----|------------------------|------------|
| 21 | Kararau | Kararau |
| 22 | Kamanimbit (Kamanebit) | Kaminimbit |
| 23 | Mindimbit (Mindimbit) | Mindimbit |
| 24 | Angiriman (Angerman) | Angriman |
| 25 | Timbungit (Timbungi) | Timbunke |
| 26 | Wombun | Wombun |
| 27 | Tambunum | Tambanum |
| 28 | Momeri | Mumeri |

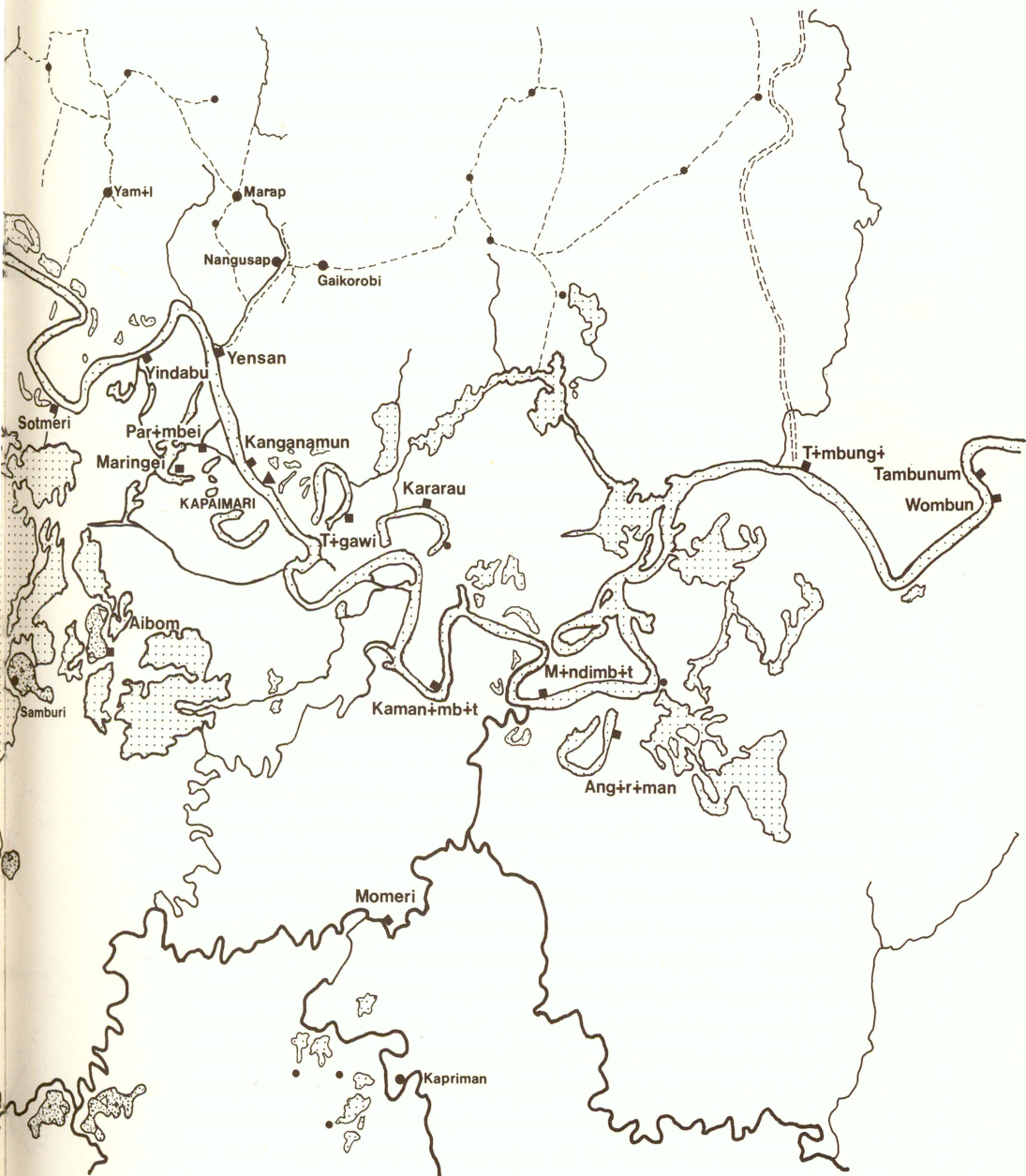
In der linken Kolonne werden die Dorfnamen in meiner Orthographie geschrieben und zwar so, wie sie in Palimbei ausgesprochen werden. In der Klammer stehen Varianten, welche die falsche Aussprache der Fremden, in erster Linie der Beamten der Verwaltung und der Mission darstellen; sie beginnen sich aber auch unter den Iatmul selbst durchzusetzen. In der rechten Kolonne stehen die Schreibungen, die in das neueste kartographische Werk des 'Royal Australian Survey Corps' aufgenommen wurden⁴.

Anmerkung: Eine Splittersiedlung von Korogo, die Kimbra heisst, wird auf der Karte des 'Royal Australian Survey Corps' fälschlich als Indabu bezeichnet.

0 10 km



latmul-Dörfer



identical in every village, 47 items or 21% have variant forms which differed by regular sound correspondences, 15 items or 7% have variant forms which are cognates, and 2 items or 1% have variant forms which are non-cognates. Therefore 99% of the items are the same or similar in all villages covered in the dialect survey." Nach der Betrachtung der lautlichen Entsprechungen und der morphophonologischen Variation stellt Staalsen fest, dass eine Gruppe von Isoglossen mit der geographischen Grenze zwischen den West- und den Zentral-Iatmul zusammenfällt. Die Gebiete westlich und östlich dieser Grenze kann man zwar durch weitere Isoglossen weiter einteilen; da diese aber nicht zahlreich sind, beschloss Staalsen, nur zwei Dialekte zu unterscheiden: den Ānaura-Dialekt (gleich West-Iatmul) und den Palimbei-Dialekt (gleich Zentral- und Ost-Iatmul zusammen)⁵.

1.2. DIE VERÖFFENTLICHUNGEN G. BATESONS UEBER DIE IATMUL

Gregory Bateson war der erste Ethnograph, der sich gründlicher mit der Kultur der Iatmul befasste⁶. Am Ende der zwanziger Jahre fuhr er nach Neuguinea, dem Vorschlag A.C. Haddons folgend. Im Jahr 1929 besuchte er das erste Mal das Iatmul-Gebiet am mittleren Sepik und entschloss sich zu einem Aufenthalt. Im Jahre 1930 verbrachte er sechs Monate bei den Ost-Iatmul, in den Jahren 1932/33 weitere fünfzehn Monate bei den Zentral-Iatmul. Nach dem ersten Forschungsaufenthalt veröffentlichte er in *Oceania* einen "vorläufigen Bericht" von 100 Druckseiten. Während des zweiten Forschungsaufenthaltes traf er M. Mead und R. Fortune, deren Einfluss auf seine Arbeit er mit Dank anerkennt. Während dreier Jahre zwischen 1933 und 1936 ist das Buch *Naven* entstanden; das Iatmul-Wort *navén* bezeichnet ein transvestitisches Ritual, das Bateson zum zentralen Belegstück seiner theoretischen Analysen machte. Nach zwei Jahren Feldforschung in Bali, die er zusammen mit Mead durchführte, besuchten sie beide wieder Neuguinea und verbrachten im Jahr 1938 acht Monate bei den Ost-Iatmul. Dieser letzte Forschungsaufenthalt bei den Iatmul fand keinen Niederschlag in einer eigenen Veröffentlichung. In seinem umfangreichen späteren Werk nimmt Bateson gelegentlich Bezug auf die Iatmul-Kultur; diese Stellen betreffen aber mehr die Entwicklung seiner theoretischen Begriffe und bringen nichts Neues zum Phänomen selbst⁷.

Wenn ich auch im vierten Teil der vorliegenden Arbeit in verschiedenen Hinsichten die Batesonsche Darstellung der Iatmul-Kultur ergänze, so war mir sein kluges Buch *Naven* Leitfaden und Quelle der Inspiration nicht nur dort, wo ich seinen Anschauungen folgte, sondern auch dort, wo ich eigenen Weges ging. Bateson liess sich durch die typische Fata Morgana der ethnologischen Schriftstellerei nicht täuschen - er war um eine vollständige und systematische Beschreibung der Iatmul-Kultur nicht bemüht; bei realistischer Einschätzung würde ein solches ehrgeiziges Unternehmen ein

grösseres Forscherteam für mehrere Jahrzehnte beanspruchen⁸. Das Buch *Naven* dokumentiert das Ringen Batesons um Gesichtspunkte, es dokumentiert das Reifen seines erkenntniskritischen Bewusstseins und gipfelt in der Auftrennung der Erfahrungstotalität in die erscheinende Realität der Iatmul-Gesellschaft einerseits und in das zeitlich zurückliegende und denkerisch vorausgehende System der impliziten Gesichtspunkte andererseits. Bateson war sich dessen wohl bewusst, dass seine Darstellung der Iatmul-Kultur bruchstückhaft geblieben ist und dass ihre Teile nur lose verbunden sind⁹. Manchmal war ich geneigt, ihn deswegen zu kritisieren. Heute, nachdem ich selbst eine Kultur-Beschreibung versucht habe, bin ich überzeugt, dass die sogenannte Unvollständigkeit nicht als ein Mangel zu bewerten ist. Bateson war einfach nicht bereit, auf Hunderten und Tausenden von Druckseiten unbewältigtes Material der Öffentlichkeit zu präsentieren. Die Beobachtungen Batesons sind, wenn er konkrete Begebenheiten beschreibt, mit wenigen Ausnahmen genau, und über die Teile des geistigen Systems der Iatmul, die er wiedergibt, können wir aufgrund unserer Erfahrung sagen, dass es sich um zuverlässige Wiedergabe handelt. Nicht nur bei seinen Versuchen, eine allgemeine Theorie der Gesellschaft auf die Beine zu stellen, sondern auch im Bereich der primären ethnographischen Beobachtung verdient seine Arbeit volle Anerkennung. Mit Recht sagte A. Kuper über *Naven*, es stelle einen "berauschenden Kontrast" zu der gewöhnlichen unschmackhaften Diät der ethnologischen Literatur dar¹⁰.

1.3. BASLER NEUGUINEA-FORSCHUNGEN UND MEINE BETEILIGUNG AN DER EXPEDITION DES ETHNOLOGISCHEN SEMINARS DER UNIVERSITÄT BASEL

Seit dem Anfang des Jahrhunderts sind die einheimischen Kulturen von Neuguinea in Basel bekannt, zunächst durch Privatreisende, welche die Sammlungen des Basler Völkerkundemuseums begründet haben, später durch die wissenschaftliche Tätigkeit der Mitarbeiter des Museums und der Universität wie F. Speiser, P. Wirz, A. Bühler, C.A. Schmitz. Gegenwärtig sind es Prof. Dr. M. Schuster, Leiter des Ethnologischen Seminars, und Dr. C. Kaufmann, Konservator am Museum, die sich mit den neuguineischen Kulturen befassen. Die letzte grössere Unternehmung in Neuguinea, an der ich auch teilgenommen habe, wurde von Prof. Schuster konzipiert und geleitet. Dabei wurden drei Grundsätze der modernen Ethnologie berücksichtigt. Die Mitglieder der Expedition sollten ihre Zeit nicht für ausgedehnte Reisen verwenden, sondern eine stationäre langdauernde Forschung in einzelnen Dorfgemeinschaften durchführen. Die Arbeit der Expeditions-Mitglieder sollte sich nicht im Studium der materiellen Kultur erschöpfen, sondern weitere Bereiche der Kultur der Neuguineenser erschliessen, was nur mit Hilfe des Sprachstudiums durchzuführen war. Schliesslich sollte es ein Gruppenunternehmen sein. Die Ergebnisse der modernen Forschung haben uns jeder

Berechtigung beraubt, die Kulturen der sogenannten primitiven Völker für einfach zu halten. Die alte Vorstellung, ein einzelner Forscher könne sich an die Beschreibung einer ganzen Kultur heranwagen, hat einem kritischeren Bewusstsein weichen müssen.

Dass die Wahl auf Mittelsepik-Kulturen fiel, hängt mit dem Bedürfnis zusammen, die umfangreichen Sammlungen des Basler Museums für Völkerkunde besser zu dokumentieren. Die Aufgabe der Expedition war es vor allem, neue Informationen zu beschaffen, zum Teil aber auch die gleichen Phänomene, die Bateson bereits dargestellt hat, neu zu untersuchen. Die Beschreibungen Batesons aus den dreissiger Jahren und unsere eigenen Erfahrungen sollten die Grundlage für einen diachronen Vergleich liefern, den uns erlauben würde, den sozialen Wandel unter dem Einfluss der Kolonisierung zu erfassen. Das Team der Expedition bestand aus neun Personen. J. Wassmann liess sich bei den West-Iatmul nieder, Prof. Dr. M. Schuster und seine Frau G. Schuster, J. Schmid, F. Weiss und ich bei den Zentral-Iatmul, B. Hauser-Schäublin und ihr Mann bei den Ost-Iatmul. M. Schindlbeck arbeitete bei den Sawos, den nördlichen Nachbarn der Iatmul. Diese Verteilung der Expeditions-Mitglieder soll einmal einen synchronen Vergleich der Varianten der Iatmul-Kultur untereinander und mit der Sawos-Kultur ermöglichen¹¹.

Als Mitglied dieser Expedition verbrachte ich 17 Monate, von Oktober 1972 bis März 1974, in Palimbei, einem der Dörfer der Zentral-Iatmul. Ich sollte zunächst die Sprachkenntnis erlangen, um mich dann mit dem mythologischen System der Iatmul und mit seinen vielfältigen Funktionen zu befassen. Weil die Vorstellungskomplexe und Begriffssysteme, die wir mythisch nennen, in allen Bereichen des Lebens der Iatmul eine hervorragende Rolle spielen, galt es zunächst, eine umfangreiche Sammlung von mythischen Texten anzulegen, ohne die jede Beschäftigung mit dem Phänomen der Mythologie unmöglich bleibt. Das weitere Ziel meiner Arbeit war es, die wichtigsten Strukturteile zu ermitteln, an denen die funktionelle Verknüpfung der Mythologie und des Rituals mit der Totalität des sozialen Systems erkennbar wäre.

Während des ganzen Aufenthaltes in Palimbei teilte ich das Wohnhaus mit Florence Weiss. Sie arbeitete an ihren eigenen Zielsetzungen, die um die Stellung des Kindes in der Dorfgemeinschaft kreisten. Unsere freundschaftliche und wissenschaftliche Zusammenarbeit fand täglich statt, entweder im Rahmen gemeinsamer Unternehmungen oder im Verlauf abendlicher Diskussionen auf der Veranda unseres Hauses, in denen wir unsere getrennten Tagesbeschäftigungen besprachen. Ihre Fähigkeit zu beobachten und ihre kommunikative dialogische Gabe öffneten uns viele Einsichten in das Leben der Iatmul, die ich in meinen Gesprächen mit den Iatmul-Männern über das System der Mythologie nie erhalten hätte. Ihr 'élan vital' hat die gemeinsame Differenzierung und Systematisierung unseres Bildes der Iatmul-Kultur mit ansteckender Kraft vorangetrieben. Dieses Zusammenwirken setzte sich nach der Rückkehr aus Neuguinea fort: ihre und meine Abhandlung, die zwischen 1974 und 1978 entstanden sind, ergänzen sich thematisch und gedanklich.

1.4. DIE ERFORSCHUNG DER IATMUL-SPRACHE

Ohne Kenntnis der Sprache ist jeder Versuch einer Kulturbeschreibung aussichtslos. Um so wichtiger erscheint die volle Beherrschung der Sprache, will man ein so komplexes geistiges Phänomen, wie es ein mythologisches System ist, verstehen. Die bisherige Erforschung der Iatmul-Sprache blieb jedoch bruchstückhaft. In den Publikationen Batesons aus den dreissiger Jahren finden sich gegen 300 Wörter mit Angaben über ihre Bedeutung und gegen 200 Eigennamen. Ausser diesen verstreuten Hinweisen veröffentlichte er keine linguistischen Arbeiten über die Iatmul-Sprache. Dennoch sind seine Mitteilungen von grosser Wichtigkeit, da sie oft Begriffe des mythologischen Systems zu erklären versuchen - im Gegensatz zu späteren Wörterverzeichnissen, die vor allem den Wortschatz des praktischen Alltags betreffen¹².

In den fünfziger Jahren hat D. Laycock angefangen, die Sprachen des Sepik-Beckens linguistisch zu erforschen. Das erste Ergebnis war die Aufstellung der Ndu-Sprachfamilie, zu der auch die Iatmul-Sprache gehört. Er widmete sich vor allem den Strukturen der Abelam-Sprache; das Iatmul erfuhr nur eine flüchtige Bearbeitung. Er stellte das Phoneminventar und eine Liste der Personalpronomina zusammen und streifte kurz die Morphologie des Verbums. Die semantischen und syntaktischen Funktionen der gebundenen Morpheme wurden nur angedeutet, die Behandlung des komplexen Pronominalsystems der Demonstrativa fehlt. Ausserdem stellte er gegen 250 Wörter des West-Iatmul in einer Liste zusammen, die zum Vergleich der Lautformen und zur Ermittlung des Prozentsatzes der ursprünglich identischen Signifikanten diente. Als Wörterbuch kann diese Liste nicht gut verwendet werden, da das Wortmaterial durch direkte Befragung gewonnen wurde, d.h. die Bedeutung einzelner Wörter ist nicht aufgrund der Verwendung in einem konkreten Sprechakt erfasst worden. Diese Bemerkungen sollen nicht als Kritik verstanden werden. Es war nicht Laycocks Arbeitsziel, die Strukturen des Iatmul erschöpfend darzustellen, noch weniger, ein praktisches Handbuch zu schreiben, das dem Ethnologen die Erlernung des Iatmul erleichtern sollte. Mit einem beträchtlichen Arbeitsaufwand vollbrachte Laycock die Pionierleistung, die Verwandtschaft unter sechs damals noch unerforschten Sprachen des Sepik-Beckens nachzuweisen und mit Hilfe der glottochronologischen Methode eine hypothetische Zeitrechnung zu entwerfen. Beide Ergebnisse sind von Bedeutung sowohl für die diachrone wie auch die synchrone Erfassung der kulturellen Vielfalt der Sepik-Bevölkerung. In den darauffolgenden Jahren hat Laycock in gleicher Arbeitsweise das ganze Sepik-Gebiet erfasst, indem er über 200 Sprachen auf ihre gegenseitige Verwandtschaft prüfte¹³.

Die wichtigste Hilfe bei der Vorbereitung der Feldforschung haben uns die Arbeiten von P. Staalsen (Summer Institute of Linguistics) geleistet. Seine Skizze der Iatmul-Grammatik hat uns das erste Mal mit komplizierteren Satzstrukturen konfrontiert. Seine Wörterliste beinhaltet gegen 1000 Stichwörter mit zuverlässigen

Bedeutungsangaben. Er verfasste Artikel über die Phonologie des Iatmul und über die Lautspezifika der einzelnen Dialekte. Er lieferte uns den ersten zusammenhängenden Text: eine Schilderung der Gründung des Dorfes Brugnawi¹⁴.

Noch während der Vorbereitungszeit in Basel erreichte uns der kleine Leitfaden für die Erlernung der Iatmul-Sprache, den für unsere Expedition J. Z'graggen (Societas Verbi Divini) in Neuguinea verfasste. Auf der Basis seiner nur kurzen Beschäftigung mit dem Iatmul konnte er auf keinen Fall die vielen schwierigen semantischen und syntaktischen Probleme lösen, doch hat uns seine Fibel gute Dienste geleistet, vor allem, weil er Tonbandaufnahmen von Iatmul-Wörtern beigefügt hat. So konnten wir die echte Aussprache studieren und sie das erste Mal mit den divergierenden Transkriptionssystemen in Beziehung setzen¹⁵.

Mit Hilfe dieser Arbeiten konnte ich mich relativ schnell in die Strukturen des Dialekts der Zentral-Iatmul einarbeiten; von einer vollkommenen Beherrschung des Iatmul kann aber keine Rede sein. Meine Kenntnisse blieben vor allem passiv, weil sie während der systematischen Bearbeitung von Tonbandaufnahmen zustande gekommen sind; es wäre auch eine Anmassung, innerhalb von 17 Monaten eine Sprache beherrschen zu wollen. In einer so kurzen Zeit wäre dies nicht einmal für eine europäische zu erreichen, obwohl in diesem Fall fertige Grammatiken und Wörterbücher zur Verfügung stünden.

In den Veröffentlichungen Batesons werden keine authentischen mythischen Texte wiedergegeben, weder in der Iatmul-Sprache noch im melanesischen Pidgin noch in englischer Uebersetzung. Das wenige, was er an Mythen anführt, sind verstreute Bruchstücke, höchstens geraffte Nacherzählungen¹⁶. Aus diesem Grund lag es mir daran, ein umfangreiches Textkorpus anzulegen, was mit Hilfe der elektronischen Aufnahmegeräte viel einfacher zu leisten war als in den dreissiger Jahren. Dieses Korpus ist das wichtigste direkte Ergebnis meiner Feldarbeit und besteht aus Tonbandaufnahmen in Iatmul oder in Pidgin, aus Transkriptionen dieser Aufnahmen und aus Uebersetzungen der Iatmul-Aufnahmen - zum grösseren Teil ins melanesische Pidgin und zum kleineren ins Deutsche. Es war nicht nötig, die Pidgin-Aufnahmen schon in Neuguinea zu übersetzen, da ich mich in diesem Fall auf meine eigene Sprachkenntnis verlassen kann. Die meisten Aufnahmen betreffen Reden im Rahmen des Zeremoniells, kultische Lieder und mythische Erzählungen, informelle Gespräche und Schilderungen von persönlichen Erlebnissen. Die philologische Bearbeitung dieser Texte, ihre Edierung und eine würdige Uebersetzung ins Deutsche, die den kunstvollen Charakter des Iatmul-Erzählstils nicht zerstört, wird mehrere Jahre Arbeit in Anspruch nehmen. Die rein linguistischen Ergebnisse der Feldarbeit in den Bereichen der Phonologie, der Morphologie und der Syntax des Iatmul sollen in Zukunft als besondere Abhandlung erscheinen. In der vorliegenden Darstellung der Forschungsergebnisse wurde keine von diesen Riesenarbeiten in Angriff genommen.

2. DIE HAUPTLINIEN DER VORLIEGENDEN DARSTELLUNG

Das Denksystem einer Kultur fasse ich sehr weit auf und subsumiere darunter nicht nur "Mythologie", "Religion" oder "Weltbild", sondern auch die bewussten Normvorstellungen und Verhaltensregeln, den geistigen Aspekt der Institutionen, die Kenntnisse über die Natur und über das eigene soziale System, die privaten und individuellen Denkgewohnheiten, die Mentalität. Meine Beschäftigung mit der Mythologie und dem Ritual zielte also von Anfang an auf eine ganzheitliche Vision der Dorfgemeinschaft, in der kein Sektor und kein Aspekt des sozialen Systems ausser Acht gelassen wäre. Ich habe zwar damit gerechnet, dass die meisten Sektoren nur in gröbsten Linien skizziert und nur derjenige der Mythologie, der im Zentrum meiner Aufmerksamkeit lag, voller und ausführlicher ausgearbeitet werden könnte; dennoch hoffte ich, den sinnvollen Zusammenhang all der verschiedensten Aspekte zu erfassen und darzustellen. Dies zu erreichen war im Rahmen der vorliegenden Dissertation nicht möglich; vor allem das Verhältnis der Produktionsstruktur zu den organisatorischen Strukturen, die wir Verwandtschaftssystem nennen, und andererseits die Funktion der mythischen Motive im individuellen Erleben, d.h. ihr Verhältnis zur Erzählsituation, konnten hier nicht analytisch bewältigt werden. Seit ich die Niederschrift dieser Dissertation im Jahre 1978 beendet hatte, konnte ich in beiden Richtungen weitere Arbeit leisten, deren Ergebnisse zu einem geeigneten Zeitpunkt veröffentlicht werden^{*}.

Der vorliegende Text beschränkt sich, was die analytischen Versuche anbelangt, auf das Verhältnis zwischen dem Verwandtschaftssystem und der Mythologie; die übrigen Sektoren des sozialen Systems, vor allem die Produktionsstruktur, sind kaum berührt worden. Alles in allem stellt der Text mehr eine umfassende Materialsammlung dar, als dass er zu einem abgerundeten analytischen Bild der Iatmul-Kultur gelangt wäre - so wie es im Titel heisst: Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung einer Dorfgemeinschaft.

Im ersten Teil stelle ich die Aussenbeziehungen der Dorfgemeinschaft von Palimbei dar. Alle Typen solcher Beziehungen werden im Ueberblick vorgeführt, um eine Hauptidee zu untermauern: bis heute noch, nach mehr als dreissig Jahren kolonialer Einflüsse, sind die weitgespannten umgreifenden sozialen Strukturen für die Dynamik des Lebens in einem Iatmul-Dorf weit weniger bestimmend als die dorfinernen Strukturen; um so mehr muss dies für die vorkoloniale Zeit gegolten haben.

Im zweiten Teil beschreibe ich zunächst das Dorf als Wohn- und Lebensraum, dann stelle ich die Klanstruktur der ganzen Dorfgemeinschaft und die verschiedenen Ebenen des Verwandtschaftssystems dar.

^{*} Stanek, M. 1982. *Geschichten der Kopffäger. Mythos und Kultur der Iatmul auf Papua Neuguinea*. Köln: Eugen Diederichs Verlag.

Der dritte Teil ist ein Residuum des ursprünglichen Planes, die Mythologie der Iatmul zur Darstellung zu bringen und ihre sozialen Funktionen zu bestimmen. Eine Untersuchung der Funktion des geistigen Systems der Mythologie setzt erstens eine gereifte Darstellung des sozialen Systems, zweitens eine psychologische Darstellung der Persönlichkeitsstrukturen voraus; drittens wäre für eine solche ehrgeizige Untersuchung der Mythologie die linguistische Bewältigung der Iatmul-Sprache unabdingbar. Keine von diesen drei Voraussetzung war auch nur annähernd erfüllt, als ich den vorliegenden Text konzipierte.

Der Mythenschatz und das Repertoire der Rituale sind in der Iatmul-Kultur so reich, dass vorläufig jeder Versuch einer systematischen Präsentation zum Scheitern verurteilt ist. In den Jahren der Arbeit in Basel, die seit unserer Rückkehr aus Neuguinea verstrichen sind, konnte ich nur einen Bruchteil dieses kulturellen Reichtums für die Veröffentlichung vorbereiten. Bei den Ueberlegungen, welchen Teil unseres Textkorpus' ich dem Leser der vorliegenden Arbeit vorführen sollte, erschien es mir instruktiv, all die mythischen Aussagen und Erzählungen, die uns in den ersten drei Monaten erreicht haben, in Vollständigkeit zu übersetzen und mit den nötigen Kommentaren zu versehen. Dies wird, hoffe ich, eine Vorstellung von dem proportionalen Gewicht vermitteln, das die Mythologie im Vergleich mit anderen Lebensäußerungen hat. Ich war bemüht, die Situationen anschaulich zu schildern, in denen wir die mythischen Aussagen gehört haben, und die Persönlichkeiten, die sie an uns gerichtet haben, mit sparsamen Mitteln zu evozieren. Ich betrachtete es als meine erste Aufgabe, so viel, wie ich kann, von der kunstvollen Schönheit dieser Erzählungen in die Uebersetzung zu retten. Einen echten Kontakt mit dieser sprachlichen Kunst kann man aber nur durch das Anhören der authentischen Tonbandaufnahmen herstellen, entweder im melanesischen Pidgin, das in den Iatmul-Dörfern von vielen fließend gesprochen wird, oder in der eigenen Sprache der Iatmul. Indem ich die mythischen Aussagen in den Fluss unseres Lebens in Palimbei einzubetten versuche, hoffe ich auch die Alltäglichkeit und die pragmatische Vernünftigkeit der mythischen Kommunikation anzudeuten.

Im vierten Teil gehe ich von der Beschreibung der Iatmul-Kultur aus, die Gregory Bateson veröffentlicht hat. Ich befasse mich dabei weder mit der Fülle der theoretischen Ansätze noch mit dem Hauptthema seiner Arbeit: den Erklärungsversuchen, die er auf das *navén*-Ritual richtet. Das Verhältnis zwischen zwei verschwägerten Klans und das Ethos der Iatmul-Männer stehen im Mittelpunkt meines Interesses. Obwohl ich seine Darstellung ergänze und zum Teil kritisiere, stehen meine eigenen Ausführungen - in beiden Hinsichten, sowohl bei der Beschreibung der rituellen Leistungen, die zwischen den verschwägerten Klans ausgetauscht werden, als auch bei der Beschreibung der männlichen Emotionalität - auf den Schultern der Batesonschen und verdanken dieser ihren Schwung und ihren Detailreichtum.

In den zusammenfassenden Betrachtungen des Schlussteils, die erst im Jahr 1983

entstanden, versuchte ich, die strukturellen Grundzüge in der Totalität des sozialen Systems von Palimbei aufzuzeigen. Entsprechend der internen Logik eines solchen Unterfangens war es unumgänglich, einige Grundzüge des Gesellschaftstypus festzulegen, mit dem wir hier, im Falle der Iatmul, einer kleinen melanesischen Bevölkerungsgruppe, zu tun haben. Die Grundzüge dieses Gesellschaftstypus konnten wiederum nicht anders gewonnen werden als in einem Kontrastvergleich mit jenem Gesellschaftstypus, der die geschichtliche Negation des ersteren darstellt, indem er sich durch die sogenannte Hochkultur und durch eine entwickelte Klassenstruktur auszeichnet.

3. DIE DORFGEMEINSCHAFT IN IHREM UMFASSENDEN BEZIEHUNGSFELD

3.1. ANGABEN UEBER DIE BEVOELKERUNG DER GANZEN INSEL

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wurde Neuguinea von drei europäischen Staaten als Kolonialgebiet beansprucht. Der 141. Meridian östlich von Greenwich teilt die Insel in zwei ungefähr gleich grosse Teile. Die westliche Hälfte ist schon früh, im August 1828, formell von Holland annektiert worden, blieb aber Jahrzehntelang ohne permanente holländische Besiedlung. Die östliche Hälfte, um welche die Australier und die Deutschen auf diplomatischer Ebene haderten, wurde schliesslich im April 1885 zweigeteilt in einen nordöstlichen Teil, der vom Deutschen Reich, und einen südöstlichen Teil, der von der Britischen Krone annektiert wurde. Nach dem Zerfall des holländischen Kolonialimperiums geriet der westliche Teil der Insel, offiziell seit 1963, unter die indonesische Oberhoheit und heisst heute West Irian (Irian Jaya).

Der deutsche Teil Neuguineas, genannt Kaiser-Wilhelms-Land, bildete zusammen mit den Inseln des Bismarck-Archipels und mit Buka und Bougainville, den zwei nördlichsten Inseln der Salomonen, eine einzige Verwaltungseinheit, die nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges in den britisch-australischen Besitz überging. Nach dem Versailler Vertrag hat Australien im Namen des Völkerbundes die Verwaltung der ehemaligen deutschen Kolonie übernommen; ab 1921 wurde sie 'Mandated Territory of New Guinea' genannt. Seit dieser Zeit wird der Name Neuguinea in zweifachem Sinn gebraucht: einmal bezeichnet er die natürliche Einheit der gesamten Insel, unabhängig von den administrativen und politischen Einteilungen; andererseits bezeichnet er die ehemals deutsche Verwaltungseinheit, zu der zwar nur der nordöstliche Teil der Insel Neuguinea gehört, dafür aber auch die Inseln des Bismarck-Archipels und von den Salomonen Buka und Bougainville. Der südöstliche Teil wurde zuerst 'British New Guinea' genannt, seit 1906 aber, als die Britische Krone die Verwaltung dieses Gebiets Australien ganz überlassen hat, verwendete man die Bezeichnung Papua. Nach dem Zweiten Weltkrieg, im Jahr 1949, wurde die Verwaltung beider Gebiete durch den 'Act of Papua and New Guinea' des 'Commonwealth of Australia' vereinheitlicht; am 16. September 1975 bekam Papua Neuguinea eine eigene Regierung, die aus Einheimischen zusammengesetzt ist, während der westliche Teil der Insel weiterhin unter indonesischer Fremdherrschaft bleibt¹⁷.

Der grösste Teil der Bevölkerung (fünf Sechstel) befindet sich heute noch ausserhalb der Geldwirtschaft, betreibt ausschliesslich oder ganz überwiegend Selbstversorgungswirtschaft, und lebt in einem beachtlichen Wohlstand, was die Ernährungsgrundlage anbelangt. Aus dem Standpunkt der Weltwirtschaft gehört Papua-Neuguinea zu den am wenigsten entwickelten Gebieten.

Tabelle 2

| Die Fläche und die Einwohnerzahl von Papua Neuguinea (1971) und von West Irian (1964) | | |
|---|-------------|---------------------|
| West Irian (der westliche Teil der Insel Neuguinea) | 412'500 qkm | 760'000 Einwohner |
| Papua (der südöstliche Teil der Insel Neuguinea) | 234'500 qkm | 688'700 Einwohner |
| Der nordöstliche Teil der Insel Neuguinea (Kaiser-Wilhelms-Land) | 182'000 qkm | 1'496'600 Einwohner |
| Bismarck-Archipel sowie die Inseln Buka und Bougainville | 59'000 qkm | 321'600 Einwohner |
| Total | 888'000 qkm | 3'266'900 Einwohner |

Nur die Angaben über die Einwohnerzahl von Papua Neuguinea (insgesamt 2'506'900) sind zuverlässig; sie beziehen sich auf eine fachgemäss durchgeführte Volkszählung vom Juni 1971. Die Angabe über die Bevölkerungsgrösse von West Irian ist lediglich eine Schätzung der indonesischen Behörden vom Jahr 1964; die wirkliche Einwohnerzahl ist wahrscheinlich höher. Die Flächenangaben sind stark abgerundet.

Die Bevölkerungsdichte Neuguineas, auf das gesamte Gebiet bezogen, beträgt also weniger als 4 Einwohner pro Quadratkilometer. Zum Vergleich führen wir Frankreich an: Mit 51,74 Millionen Einwohnern im Jahr 1973 und bei einer Fläche von 547'026 qkm beträgt seine Bevölkerungsdichte mehr als 94 Einwohner pro Quadratkilometer. Sri Lanka, ehemals Ceylon, weist im Jahre 1973 mit 13,32 Millionen Einwohnern und einer Fläche von 65'610 qkm eine Bevölkerungsdichte von mehr als 200 Einwohnern pro Quadratkilometer auf, bezogen auf die Fläche der ganzen Insel¹⁸.

Die Bevölkerung von Papua Neuguinea zerfällt in zwei grosse Gruppen, die nach körperlichen Merkmalen zwar nur unsicher, nach kulturellen, vor allem sprachlichen Merkmalen aber ziemlich gut unterscheidbar sind: die Austronesier, deren Sprachen mit den polynesischen und indonesischen Sprachen verwandt sind, und andererseits die Papuas. Im Juni 1971 belief sich die einheimische Bevölkerung von Papua Neuguinea auf fast 2,5 Millionen; davon waren nur etwas mehr als 15% Austronesier. Ihre Siedlungen befinden sich vor allem auf den Inseln des Bismarck-Archipels und der Salomonen sowie auf den Inseln, die der Ostspitze Neuguineas vorgelagert sind: d'Entrecasteaux, Louisiade, Trobriand und weiteren. Auf Neuguinea selbst befinden sich nur kleine Gruppen von Austronesiern, die ein paar wenige Küstengebiete bewohnen; das grösste von diesen ist das Gebiet am Unterlauf des Markham-Flusses. Der grosse Rest der papuasprachigen Bevölkerung, rund 2,1 Millionen, lebt vorwiegend auf der Insel Neuguinea selbst. Weitere kleinere papuasprachige Gruppen sind auf Neu-

britannien und auf Bougainville sowie - jenseits der Verwaltungseinheit Papua Neuguinea - auch auf weiteren Inseln der Salomonen und auf Santa Cruz anzutreffen. Die Bezeichnungen "die Papuas" und "die papuanischen Sprachen" beschränken sich nicht auf die Bevölkerungssteile, die zur administrativen Einheit 'Papua' gehören, sondern erstrecken sich auf alle nicht-austronesischen Sprachgemeinschaften, auch wenn sie z.B. zur ehemaligen Verwaltungseinheit 'Territory of New Guinea' gehören¹⁹.

Die nicht-einheimische Bevölkerung von Papua Neuguinea betrug im Juni 1971 51'800 Personen europäischen oder asiatischen Ursprungs. Die überwältigende Mehrheit ist britisch-australischer Nationalität. Die Anzahl der Nicht-Einheimischen ist in der Nachkriegszeit dauernd gestiegen, um dann gegen 1975 wieder zu sinken. Im Juni 1961 betrug sie nur 15'536 Personen. Einen grossen Prozentsatz davon stellten die Beamten der Verwaltung: im Juni 1961 gehörten 3870 Personen australischer Herkunft, d.h. fast 25% der Nicht-Einheimischen, zum 'Staff under Public Service Ordinance'.

Diese Einwanderer leben in Städten oder in kleineren Siedlungen europäischen Stils, deren Häuser sich von den einheimischen vor allem durch Wellblechdächer, Wassertanks und das Drahtnetz gegen Insekten, das in die Fensteröffnungen gespannt wird, unterscheiden. Circa 70% von ihnen befinden sich in diesen städteartigen Siedlungen, der Rest meistens temporär auf den Vorposten der Verwaltungstätigkeit und der ökonomischen Erschliessung. Siedlungen, die man als Städte bezeichnen kann, sind in Papua New Guinea erst nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden, vor allem Port Moresby, heute die Hauptstadt von Papua Neuguinea und die grösste Agglomeration überhaupt. Sie zählte 1938 lediglich 300 Einwanderer und weniger als 1000 Personen neuguineensischen Ursprungs. Im Jahr 1966 betrug die Einwohnerzahl von Port Moresby schon 41'848; davon waren drei Viertel Einheimische und ein Viertel Einwanderer. Von solchen städtischen Siedlungen, die mehr als 2000 Einwohner zählen, gab es im Jahr 1966 13. Wenn man auch kleinere Siedlungen europäischen Stils mit mindestens 500 Einwohnern mitrechnet, sind es 34²⁰. Im Jahre 1980 hatte Port Moresby bereits gegen 100'000 Einwohner.

Der Anteil der einheimischen Bevölkerung von Papua Neuguinea, der in diesen städtischen Siedlungen wohnt und die Lebensweise der Kolonisatoren anzunehmen beginnt, ist relativ klein: 1966 gab es nur 10 Städte, in denen mehr als 2000 Einheimische lebten, und die Gesamtzahl dieser Städtebewohner neuguineensischen Ursprungs überstieg nicht 4% der einheimischen Gesamtbevölkerung. Die überwältigende Mehrzahl der Papuas und Austronesier lebt wie eh und je in kleinen ländlichen Siedlungen; ihre Häuser sind aus Holz gebaut, das keine maschinelle Bearbeitung erfuhr, und die Dächer bestehen aus fest zusammengefügtten Palmblättern.

Die grösste Konzentration der einheimischen Bevölkerung findet sich in den Hochtälern des Zentralgebirges, deren Talböden in einer Höhe von 1200 bis 1700 m liegen. In diesem Hochland werden die Siedlungen entweder unten auf dem Talboden, oder auf den Talhängen gebaut. Auf relativ kleiner Fläche der fünf Verwaltungsdistrikte des

Hochlandes (Enga, Western, Eastern und Southern Highlands Districts sowie Chimbu District), die zusammen nur 14% der Gesamtfläche von Papua Neuguinea ausmachen, leben gegen 40% der Gesamtbevölkerung. Obwohl die Populationsdichte des Hochlandes in manchen Gebieten, wie im Chimbu-Distrikt, stellenweise höhere Werte als 50 Einwohner pro Quadratkilometer erreicht, beträgt sie im Durchschnitt, bezogen auf die Gesamtfläche der fünf genannten Distrikte, nicht mehr als 15 Personen pro Quadratkilometer. Die Niederungen nördlich und südlich des Zentralgebirges sind viel dünner besiedelt: grosse Flächen, die praktisch unbewohnt sind, wechseln mit kleinen Oasen der Oekumene ab. Die durchschnittliche Populationsdichte in diesen Distrikten bewegt sich zwischen 2 und 5 Personen pro Quadratkilometer, wieder auf die Gesamtfläche der Distrikte bezogen. Kleinere Gebiete mit höherer Populationsdichte finden sich noch im Küstengebirge zwischen dem Sepik-Fluss und der nördlichen pazifischen Küste sowie auf den Inseln Manus, Neubritannien und Bougainville²¹.

Die Grösse der ländlichen Siedlungen ist überall ziemlich ähnlich; sie beträgt im Durchschnitt, gleichgültig ob in den dichter besiedelten Gebieten des Hochlandes oder in den Niederungen, gegen 200 Personen. Der Grundriss des Dorfes kann sehr variieren; selten treffen wir aber kompakte Siedlungen an, die mehr als 1000 Einwohner haben. Ein Ebenso kleiner Anteil entfällt auf ganz kleine Häusergruppen, deren Einwohnerschaft weniger als 50 Personen beträgt. In der folgenden Tabelle geben wir an, wieviele Einzelsiedlungen im *Village Directory* vom Jahr 1968 für die beiden Sepik-Distrikte verzeichnet sind; zum Vergleich fügen wir die Anzahl der Siedlungen im dichtbesiedelten Chimbu-Distrikt und in dem am wenigsten besiedelten West-Distrikt bei²².

Tabelle 3

| Zahl der Siedlungen in vier ausgewählten Distrikten (1968) | | | |
|--|---------------------|---------------|-----------------------|
| | Zahl der Siedlungen | Einwohnerzahl | Durchschnitt pro Dorf |
| West Sepik District | 626 | 96'055 | 153 |
| East Sepik District | 952 | 175'608 | 190 |
| Western District | 495 | 63'269 | 128 |
| Chimbu District | 872 | 172'330 | 198 |
| Total | 2'918 | 507'262 | 181 |

Wenn wir von der Gesamtzahl der einheimischen Bevölkerung des Jahres 1966 die 4%, die in den Städten wohnen, abziehen und das Ergebnis durch den Durchschnittswert von

181 pro Siedlung dividieren, erhalten wir die approximative Zahl der ländlichen Siedlungen in ganz Papua Neuguinea: circa 12'000 Dörfer.

28 von diesen sind Dörfer der Iatmul. Sie liegen innerhalb des Ost-Sepik-Distrikts in den Ambunti- und Angoram-Subdistrikten (die West- und Zentral-Iatmul im ersteren, die Ost-Iatmul im letzteren)²³. Der Verwaltungsreform entsprechend, die nach dem Jahr 1975 durchgeführt wurde, werden heute die ehemaligen Distrikte als Provinzen, die ehemaligen Subdistrikte als Distrikte bezeichnet.

3.2. DIE KLEINHEIT DES URSPRUENGLICHEN LEBENSKREISES UND DIE SOUVERAENITAET DER EINZELNEN DORFGEMEINSCHAFTEN

Im Jahr 1886 haben die Bewohner der Flussdörfer, unter anderen auch die Iatmul, das erste Mal Europäer gesehen, die auf ihrem Schiff den Sepik hinauffuhren. Es war der Anfang der deutschen Kolonial-Aera im Sepik-Gebiet. Im Jahr 1908 setzten die ersten Versuche ein, Arbeiter am Sepik anzuwerben. Aber erst nach dem ersten Weltkrieg - während der australischen Aera - gelang es, immer mehr Menschen zu bewegen, ihre Dörfer am Sepik zu verlassen, um für einen geringen Lohn ein paar Jahre auf den entfernten Plantagen zu arbeiten. In der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg kam es zur weiteren Steigerung dieser temporären Abwanderung. Heute sind alle Lebensäusserungen der Iatmul mehr oder weniger durch die neue Situation beeinflusst, die durch die Tätigkeiten der Kolonisatoren entstanden ist. Eine besondere Kategorie sozialer Phänomene ist durch diesen Einfluss überhaupt erst entstanden. Diese Abwanderung, die von den Kolonisatoren organisiert wurde, um ihren Bedarf an Arbeitskräften zu decken, war die weitaus wichtigste Aenderung im Leben der Dorfgemeinschaften der Iatmul²⁴.

Unter den ursprünglichen Bedingungen spielte sich das Leben der Iatmul innerhalb bestimmter Grenzen ab, die im Vergleich mit unseren europäischen Bedingungen sehr eng waren: das unmittelbare Dorfgebiet von Palimbei beispielsweise beträgt rund vier Quadratkilometer, deren grösserer Teil Sumpf- und Wasserflächen sind. Die befreundeten Nachbardörfer liegen nahe dabei, das nächste nicht mehr als einen, das entfernteste gegen zehn Kilometer von Palimbei entfernt. Jenseits dieses Umkreises liegen Dörfer, mit denen die Palimbei nur Beziehungen auf der Ebene von Krieg und Kopfjagd unterhielten. Die Gebiete die mehr als 50 km von Palimbei entfernt sind, waren nur vom Hören-Sagen bekannt²⁵. Der ursprüngliche Lebenskreis, der durch eine Gruppe weniger Dörfer gegeben war, erscheint uns ausserordentlich klein. Aber sogar in diesem kleinen Universum fanden die Reisen nicht häufig statt. Alle Beziehungen und alle Interaktionen, die wichtigen und intensiven wie die flüchtigen, spielten sich früher fast ausschliesslich innerhalb einer Dorfgemeinschaft ab. Obwohl die 'Pax Britannica' von den australischen Beamten schon 40 Jahre aufrechterhalten wird, sind

18

die Besuche in den Nachbardörfern eine Seltenheit - die wöchentlichen Marktreisen ausgenommen. Wenn ein junger Mann oder eine junge Frau zum ersten Mal die Reise in ein Nachbardorf unternimmt, gibt es bis heute Anlass zu einem besonderen Ritual (*navén*). Obwohl es sich in unseren europäischen Masstäben nur um einen kurzen Ausflug handelt, ist es für die Iatmul immer ein grosses Ereignis, das eigene Dorf zu verlassen.

Vor der Unterwerfung unter die englische bzw. australische Rechtsprechung waren es die einzelnen Dorfgemeinschaften, die durch die Vollversammlung ihrer Bewohner die Hoheitsrechte in den Grenzen ihres Gebietes ausübten. In allen Beziehungen mit den Nachbardörfern, seien sie permanent, z.B. auf verwandtschaftlicher Grundlage, oder temporär, z.B. in Form eines Angriffs- oder Verteidigungspaktes, handelten die Einzeldörfer als souveräne politische Einheiten. Das gleiche trifft auf alle produktiven Tätigkeiten zu: die Mitgliedschaft der Arbeitsgruppen rekrutiert sich überwiegend aus den Bewohnern eines Dorfes, und nur in Sonderfällen treffen sich die Bewohner zweier benachbarten Dörfer, um zusammen zu arbeiten. Nur wenige grosse Rituale hatten die Kooperation mit einem oder zwei eng verwandten Dörfern zur Voraussetzung²⁶. Die dorfinterne Verflechtung der Beziehungsstränge ist im Verhältnis zu der geringen Frequenz von Interaktionen mit Menschen von aussen sehr eng, sie zeichnet sich durch einen hohen Integrationsgrad aus. Die Dorfgemeinschaft von Palimbei ist ein hochintegriertes soziales System. Erst die moderne Abwanderung in die Städte brach den Kreis der Isolation auf, in dem sich ursprünglich fast alle integrativen Aktivitäten der Bewohner von Palimbei abgespielt hatten.

"Dorfgemeinschaft" ist der unzweideutige und geeignete Ausdruck, den wir verwenden wollen, wenn wir die Bewohner von Palimbei und die Gesamtheit ihrer Beziehungen untereinander als ein soziales System auffassen. Wenn wir aber das grössere, ausgedehntere soziale System bezeichnen wollen, in das die Dorfgemeinschaft von Palimbei eingegliedert ist und das auf den Aussenbeziehungen von Palimbei beruht, verfügen wir nicht über einen gleich geeigneten und geläufigen Ausdruck. Termini wie "Nation", "Staat", "Volk", aber auch "Kulturbezirk" oder "Sprachgemeinschaft" sind für den Zweck unserer Darstellung ungeeignet; ich ziehe es deshalb vor, den umständlichen und vorläufig noch nicht definierten Ausdruck "das umfassende soziale System" zu verwenden, der die Gesamtheit der Beziehungen und Interaktionen bezeichnen soll, die die Palimbei-Bewohner mit ihrer weiteren sozialen Umgebung ausserhalb des Dorfes unterhalten. So werden wir uns bei der Darstellung unserer Erfahrung immer auf zwei Systemebenen bewegen: einerseits ist es die Dorfgemeinschaft von Palimbei, andererseits das umfassende soziale System, dessen konstituierendes Kernstück Palimbei selbst ist.

Wenn wir die System-Einheit Palimbei als Dorf bezeichnen, setzen wir dieses soziale Gebilde unwillkürlich mit unserem europäischen Begriff des Dorfes gleich, d.h. mit einer ländlichen Siedlung, die aus mehr oder minder nahe beieinander liegenden bäuerlichen Gehöften besteht. Wenn man sich auf die Betrachtung der grössten Grund-

Die Dörfer Malingei und Palimbei und ihre Umgebung



Simbukwan

Sai-yambir

Kowikubu-See

Kurupmur

Wamun-See

Nange-yambir

Kowikubu-See

Palimbei

Kabariman

Kun-yambir

Sari-yambir

Kowimari

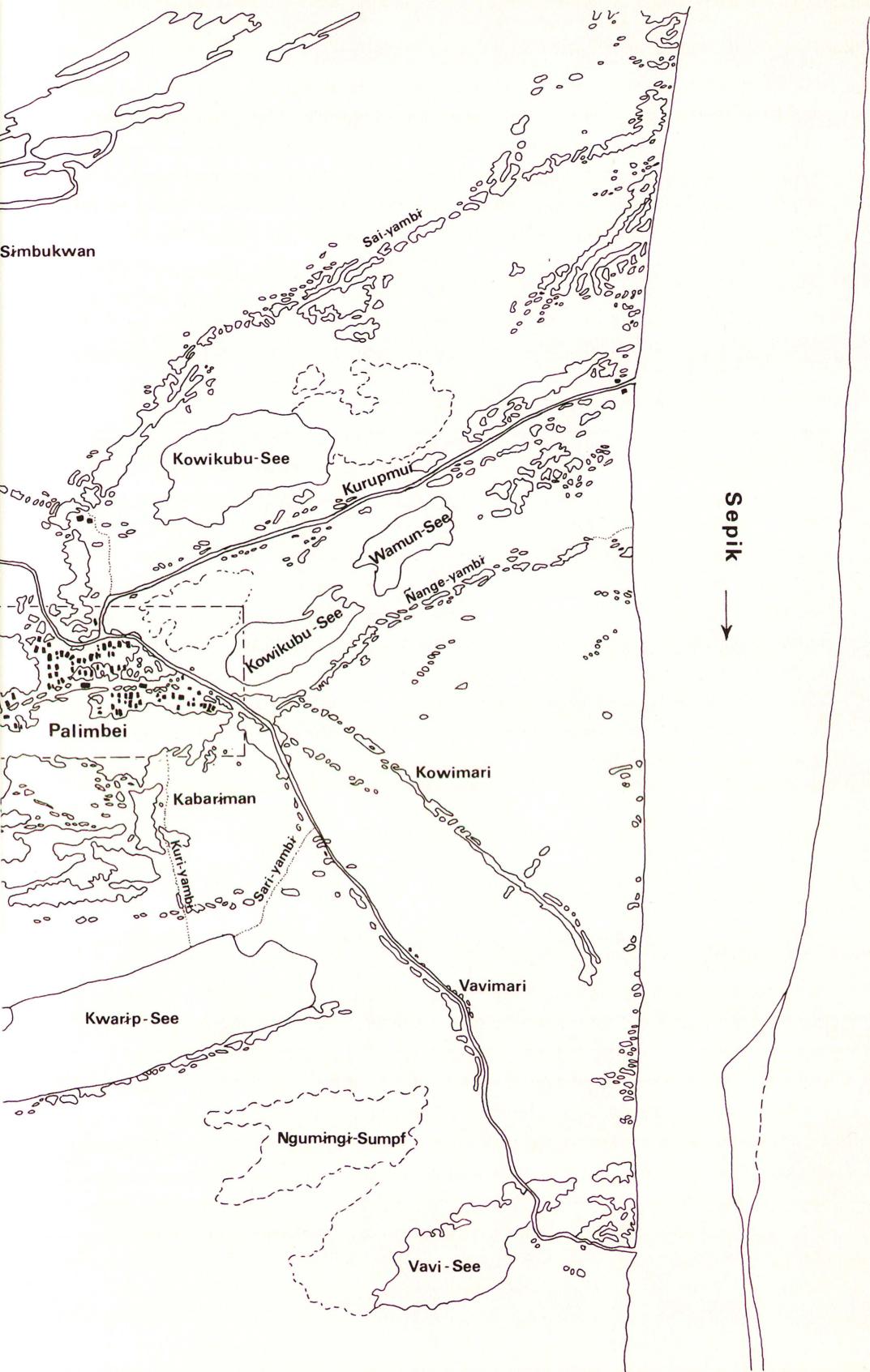
Kwarip-See

Vavimari

Ngumingi-Sumpf

Vavi-See

Sepik →



strukturen beschränkt, ist diese Gleichsetzung sicher am Platz. Bei der Betrachtung der Besonderheiten der einzelnen Dorftypen stellen wir aber fest, dass sowohl die europäischen als auch die neuguinensischen Dörfer jeweils sehr voneinander verschiedenen sind; auch auf Neuguinea können wir die Anlage und die entsprechende soziale Struktur nicht auf einen Idealtyp bringen. Schon unter den Dörfern der Iatmul selbst, einer einzigen von den Hunderten der Bevölkerungsgruppen Neuguineas, finden wir sehr verschiedene Dorftypen vor: Dörfer mit einer eher runden Anlage, aber auch Reihendörfer; relativ kompakte Siedlungen, aber auch solche mit einer lockeren Anordnung der Häuser. Manchmal zerfällt das Dorf in zwei oder drei Unterabteilungen, die deutlich durch kleine Waldpartien voneinander getrennt sind; ein anderes Mal besteht das Dorf aus einer einzigen Häusergruppe in zusammenhängender Ueberbauung. Ein Vergleich zwischen dem europäischen und dem neuguinensischen Dorf wäre dementsprechend eine sehr komplizierte wissenschaftliche Aufgabe. Es gibt aber meines Erachtens ein hervorstechendes Merkmal, das die europäischen Dörfer - der Vielfalt der Typen ungeachtet - miteinander verbindet: die meisten dieser Dörfer stehen in einem konfliktvollen Komplementärverhältnis zur Stadt und sind übergreifenden politischen Systemen untergeordnet; sie produzieren für ein umfangreiches Absatzgebiet und ernähren eine zahlreiche Bevölkerung, die überwiegend mit der Herstellung industrieller Waren oder mit anderen Aufgaben beschäftigt ist. Die meisten neuguinensischen Dörfer - mit Ausnahme derjenigen in den wenigen ökonomisch entwickelteren Gebieten - sind noch von solch wechselseitiger zwiespältiger Abhängigkeit frei, d.h. von ihrem umfassenden sozialen System weitgehend unabhängig²⁷. Dieser erste Teil der vorliegenden Arbeit soll alle Aussenbeziehungen der Palimbei vorführen, um diesen fundamentalen Unterschied hervortreten zu lassen.

3.3. GRUNDLEGENDE ANGABEN UEBER DIE GROESSE UND ZUSAMMENSETZUNG DER DORFGEMEINSCHAFT VON PALIMBEI

Bevor wir die Aufzählung und Darstellung der Beziehungen der Palimbei mit Partnern von aussen beginnen, wollen wir einige grundlegende statistische Angaben anführen. In der ersten Hälfte des Monats November 1972 betrug die Einwohnerzahl von Palimbei 290 Individuen; die Zahl der bestehenden Ehen war 49, davon 43 Paarehen und vier polygyne Ehegemeinschaften, die aus zwei oder drei Frauen und je einem Mann bestanden²⁸. Es gab zwei junge unverheiratete Frauen mit Kindern und zwei junge Witwen. Die Anzahl der Kinder und Jugendlichen unter 17 Jahren belief sich auf 136 (= 47%), die Anzahl der Erwachsenen auf 154 (= 53%). Die letzte Zahl setzt sich aus 104 verheirateten und vor allem aus älteren Witwen zusammen.

Die Zusammensetzung der Bevölkerung von Palimbei weist bestimmte Züge auf, die mit dem hohen Prozentsatz Abgewanderter zusammenhängen. Im November 1972 waren es

475 Individuen, die nicht in Palimbei selbst wohnten. Das sind 62% der Mitglieder der Dorfgemeinschaft²⁹. Nur 33 Personen, 7% der Abwesenden, lebten in benachbarten Iatmul-Dörfern; die überwältigende Mehrheit befand sich in den entfernten städtischen Siedlungen Neuguineas, deren Aufbau durch die Kolonialmächte organisiert wurde. Die grösste Anzahl, nämlich 223 Personen, wohnte in Rabaul, dem ehemaligen Verwaltungszentrum von Deutsch-Neuguinea, das auch in der australischen Zeit der Sitz des Administrators war, bis die Japaner Ende Januar 1942 die Stadt einnahmen. Im Jahre 1971 hatte Rabaul 13'357 Einwohner; davon waren 9'457 Arbeiter und Angestellte melanesischer Herkunft, die zum Teil aus den umliegenden ländlichen Siedlungen der Tolai kamen, zum Teil aber aus verschiedensten Gebieten Neuguineas als Arbeitskräfte für die Kopra-Plantagen geholt worden waren. Rabaul liegt auf der nördlichen Spitze von Neubritannien, ungefähr 1000 km Luftlinie vom mittleren Sepik entfernt. 149 Mitglieder der Dorfgemeinschaft von Palimbei wohnten in den Städten an der Nordküste Neuguineas: in Wewak, Madang und Lae. Nur 15 Personen weilten in Port Moresby, dem Zentrum der in der Nachkriegszeit vereinigten Verwaltung von Papua Neuguinea.

Die abgewanderten erwachsenen Personen wurden ausnahmslos in Palimbei geboren, und auch fast alle Heiraten wurden noch in Palimbei selbst und mit Partnern aus Palimbei geschlossen³⁰. Es bestehen immer noch starke Bande zwischen den Abwanderern und ihrem Mutterdorf. Eine klare Demonstration dieser Verbundenheit erfolgte beim Bau des neuen Männerhauses der Männerhausgemeinschaft Payambit (zum Begriff der Männerhausgemeinschaft siehe Abschnitt 7.2.). Diese Männerhausgemeinschaft ist durch die Abwanderung am stärksten betroffen. Die Gesamtzahl der Mitglieder aller neun Klans, die diese Männerhausgemeinschaft zur Zeit unseres Aufenthaltes bildeten, betrug 340 Personen; davon waren 236 abwesend, das sind fast 70%. Alle 65 erwachsenen männlichen Personen der Gruppe der abwesenden Mitglieder der Männerhausgemeinschaft Payambit haben mit einer Pauschalgebühr von rund 10 australischen Dollar zur Einrichtung des neuen Männerhauses beigetragen, um im vollen Besitz des Rechtes auf Benützung des Männerhauses zu bleiben, wenn sie ins Dorf zurückkehren.

Das Verhältnis der Zahl der Kinder und Jugendlichen unter 17 Jahren zu derjenigen der Erwachsenen ist ungefähr 1:1. Im Dorf beträgt der Anteil der Kinder 47%, in den Städten bei den Abgewanderten 52%. Dieser Unterschied kommt daher, dass die Abwanderer sich fast ausnahmslos im zeugungsfähigen Alter befinden, während ältere Personen aus naheliegenden Gründen nicht abwandern. Dies erklärt auch den relativ hohen Anteil der Verwitweten in der effektiven Dorfbevölkerung. Das Verhältnis der Zahl der Kinder zu derjenigen der Erwachsenen, wie wir es in Palimbei festgestellt haben, entspricht ungefähr den Werten für die Gesamtbevölkerung von Papua New Guinea nach der Zählung vom Jahr 1971. Das Häufigkeitspolygon der Altersverteilung der Gesamtbevölkerung hat tatsächlich eine ausgeprägte pyramidale Form. Als Kontrastbeispiel nennen wir den Kanton Basel-Stadt: hier erreicht gegenwärtig die Anzahl der Kinder unter 17 Jahren nicht einmal 20% der Gesamtbevölkerung.

Tabelle 4

Die Zusammensetzung der Dorfbevölkerung von Palimbei und die Verteilung der Abgewanderten im November 1972

| Die Bevölkerung im Dorf | | m | w |
|---|-----|-----|-----|
| Verheiratete Personen (49 Ehen) | 104 | 49 | 55 |
| Nichtverheiratete Personen (noch nicht oder nicht mehr) | 50 | 9 | 41 |
| Kinder unter 17 Jahren | 136 | 78 | 58 |
| Total | 290 | 136 | 154 |

(Die Gruppe der Nichtverheirateten)

| | | | |
|--|----|---|----|
| Wittwen oder Witwer, die keine neue Ehe eingingen | 24 | 1 | 23 |
| Personen, deren Ehen auseinander gingen | 3 | 1 | 2 |
| Personen, deren Ehepartner temporär abwesend waren | 2 | 0 | 2 |
| Nichtverheiratete Männer im mittleren Alter | 2 | 2 | - |
| Nichtverheiratete junge Mütter | 2 | - | 2 |
| Junge heiratsfähige, jedoch nichtverheiratete Personen | 17 | 5 | 12 |
| Total | 50 | 9 | 41 |

| Die Abwanderung | im Dorf | abgewandert | |
|--|---------|-------------|-----|
| Erwachsene | 154 | 228 | 382 |
| Kinder und Jugendliche unter 17 Jahren | 136 | 247 | 383 |
| Total | 290 | 475 | 765 |

| Palimbei-Personen in anderen Iatmul Dörfern | | in den Städten | |
|--|-----|----------------|-----|
| Yindabu | 16 | Rabaul | 223 |
| Yensan | 7 | Madang | 88 |
| Sotmeri | 5 | Wewak | 44 |
| Mindimbit | 1 | Lae | 17 |
| Sapanaut | 1 | Port Moresby | 15 |
| (Samburi) | 3 | Pagwi | 11 |
| | 33 | Goroka | 8 |
| | | Mendi | 7 |
| Aufenthaltort | | Manus | 4 |
| in den Städten | 423 | Buka | 4 |
| in den Dörfern | 33 | Bougainville | 1 |
| unbekannt | 19 | Vanimo | 1 |
| | 475 | | 423 |

Eine auffallende Tatsache ist der hohe männliche Anteil an der Bevölkerung von Palimbei. Von der Gesamtzahl - die effektiven Dorfbewohner und die Abgewanderten zusammengekommen - beträgt der Anteil der männlichen Personen 52%. Bei der effektiven Dorfbewölkerung ist der Anteil zwar nur 47%, denn alleinstehende Frauen, junge noch unverheiratete oder ältere verwitwete, wandern nicht ab. Bei den Palimbei-Abwanderern, die in den Städten wohnen, ist der Anteil der männlichen Personen dementsprechend erheblich höher, nämlich 55%. Ueberraschend hoch ist der Anteil des männlichen Geschlechts bei Kindern und Jugendlichen unter 17 Jahren: er beläuft sich auf mehr als 57% und ist bei der effektiven Dorfbewölkerung gleich hoch wie bei den Abgewanderten. Als Kontrastbeispiel führen wir wieder den Kanton Basel-Stadt an. Von seinen Bewohnern schweizerischer Nationalität sind nur 46% männlichen Geschlechts, und zwar bei Kindern und Erwachsenen. Die hohe Maskulinität scheint ein Phänomen zu sein, das für ganz Neuguinea typisch ist, wenn auch nicht in so extremer Form wie in Palimbei. Der Anteil der männlichen Personen an der Gesamtbevölkerung von Papua Neuguinea beträgt 52%, der Anteil der Knaben von der Zahl der Kinder und Jugendlichen 53%. Aehnliches gilt auch für den westlichen Teil Neuguineas, der sich heute unter indonesischer Verwaltung befindet.

Der hohe männliche Anteil an der neuguineasischen Bevölkerung bedarf einer Deutung, die zur Zeit noch aussteht. D.J. van de Kaa, ein kompetenter Kenner der Demographie Neuguineas, versucht die ungewöhnlichen Werte auf einen Irrtum zurückzuführen. Der hohe Anteil der Knaben in der Gruppe der Kinder (resp. Jugendlichen) unter 17 Jahren könne seiner Meinung nach auf einer falschen Einschätzung des Alters der adoleszenten Frauen beruhen: eine gewisse Anzahl von ihnen habe man fälschlicherweise zu den Erwachsenen gerechnet, obwohl sie ihrem tatsächlichen Alter nach in die Gruppe der Personen unter 17 Jahren gehörten³¹.

Für Palimbei trifft dies nicht zu. Da in Neuguinea noch keine amtliche Aufzeichnung der Geburtsdaten vorliegt, kann ich in der Tat nicht sicher sein, dass unsere Einschätzung des Alters der adoleszenten Frauen fehlerfrei wäre. Aber die Maskulinität der Gruppe der Kinder (und Jugendlichen) unter 17 Jahren bleibt immer noch ziemlich hoch, fast 53%, auch wenn wir die adoleszenten Frauen der effektiven Dorfbewölkerung hinzuzählen. Selbstverständlich wird auf diese Weise der Männeranteil der Erwachsenen noch höher. Um die allgemeine Maskulinität der Erwachsenen jedoch erklären zu können, müssten andere Gründe, z.B. eine hohe Sterblichkeit der Gebärenden, vorliegen.

Tabelle 5

| Der Anteil der männlichen Personen an der Bevölkerung von Palimbei | | | |
|---|-----------|-----------|--------|
| | A | B | |
| Einheimische Bewohner von Papua Neuguinea (1966) | 2'150'000 | 1'119'000 | 52,05% |
| Personen unter 17 Jahren | 1'015'500 | 534'000 | 52,58% |
| Dorfgemeinschaft von Palimbei (Dorf und Städte) | 765 | 395 | 51,84% |
| Personen unter 17 Jahren (Dorf und Städte) | 383 | 219 | 57,18% |
| Personen unter 17 Jahren (nur im Dorf) | 136 | 78 | 57,35% |
| Personen unter 17 Jahren plus 12 adoleszente Frauen (nur im Dorf) | 148 | 78 | 52,70% |
| Bevölkerung des Kantons Basel-Stadt schweizerischer Nationalität (1974) | 193'584 | 87'900 | 45,41% |
| Bedeutung der Kolonnen: | | | |
| A Gesamtzahl; B Anteil der männlichen Personen | | | |

4. DIE AUSSENBEZIEHUNGEN IM KOLONIALEN SYSTEM

Das umfassende soziale System von Palimbei besteht heute aus zwei für die Zwecke der Darstellung klar abtrennbaren Gruppen von Phänomenen: einerseits allen jenen Einflüssen, die in Form der Verwaltungspraktiken der Kolonialmächte, in Form der Missionstätigkeit oder durch den Ausbau eines Systems der Lohnarbeit die Neuguinenser betroffen haben. Auf der anderen Seite sind es die eigenständigen Aktivitäten der Neuguinenser selbst, die zur Entstehung stabiler Beziehungen unter mehreren Dörfern - schon in der vorkolonialen Zeit - geführt haben und die zum grösseren Teil bis heute bestehen.

4.1. DIE ETABLIERUNG DER KOLONIALMACHT UND DER AUFBAU DER KOLONIALVERWALTUNG

Den ersten Einbruch in die Autonomie der Dorfgemeinschaften bedeuteten die direkten polizeilichen und richterlichen Massnahmen der deutschen und australischen Beamten. Die deutschen Kolonisatoren haben nicht Zeit genug gehabt, im Sepik-Gebiet eine wirksame Kolonialverwaltung zu etablieren. Die Iatmul traten den Deutschen während der ersten Begegnungen 1908-1913 noch als souveräne Menschen entgegen. Im Gebiet der Iatmul war es erst die australische Verwaltung, der es nach 1930 gelungen ist, die Bestrafung von Kapitalverbrechen zu übernehmen und dadurch das eigenständige Iatmul-System der lateralen Sanktion auf diesem Gebiet ausser Kraft zu setzen. Auf den meisten anderen Gebieten der Konfliktlösung ist bis heute die laterale Sanktion und die Währung des Gleichgewichts ausschlaggebend, und nicht etwa die Prinzipien des angelsächsischen Rechtes³². Neben dem Verbot der rituellen Menschentötung, die auch als ein Verbrechen durch die Kolonialverwaltung eingeschätzt wurde, war dies der erste entscheidende, erfolgreiche Einbruch in die Autonomie der Iatmul-Dorfgemeinschaften.

Den direkten Massnahmen folgte die Einführung der sozialen Rolle des Dorfvorstehers, die den ersten Versuch der Kolonisatoren darstellt, eine permanente Verbindung zwischen den einzelnen Dörfern und den neugebildeten Verwaltungszentren zu schaffen und so die Integration des umfassenden sozialen Systems voranzutreiben. Die deutsche Verwaltung ernannte in den Dörfern, mit denen sie in Beziehung trat, einen geeigneten Mann zum Dorfvorsteher, der als eine Art einheimischer Kontaktmann dienen sollte und in genau bestimmten Fällen den Beamten der Kolonialverwaltung Meldungen zu erstatten hatte. In Deutsch-Neuguinea war es A. Hahl (1868-1945), der diese Dorfvorsteher unter dem Namen *luluai* in den ersten Jahren 1896-99 seiner Verwaltungstätigkeit als Kaiserlicher Richter auf Herbertshöhe (heute Kokopo bei Rabaul, auf der Insel Neubritannien) in den umliegenden Dörfern einzusetzen begann. Während

seiner Amtszeit als Gouverneur 1902-1914 versuchte er das System des friedlichen Kontakts mit den Einheimischen auszubauen und schuf das Amt des *tultul*. Damit ein *luluai* überhaupt die Aufgaben des Dorfvorstehers hätte erfüllen können, hätte er gleichzeitig einer der führenden älteren Männer des Dorfes sein müssen. Wenn er aber ein solcher war, hatte er keine oder nur geringe Erfahrung mit den Gebräuchen und Absichten der fremden Eindringlinge und auch wenig Bereitschaft, ihnen entgegenzukommen. Wenn man einen jüngeren Mann, der eine Zeit lang als Polizist oder als Arbeiter bei den Deutschen gedient hatte, zum *luluai* bestimmte, hatte man zwar einen geeigneteren Kontaktmann und eventuell auch einen willigen Mitarbeiter, er genoss aber keine entsprechende Autorität bei der Dorfbevölkerung. Diesem inhärenten Widerspruch wollte A. Hahl durch die Ernennung der *tultul* begegnen. Der *luluai* sollte ein einflussreicher älterer Mann sein und der *tultul* sein jüngerer Assistent, der melanesisches Pidgin sprach und als Verbindungsglied zwischen dem *luluai* und den Kolonialbeamten fungierte. Eine direkte Folge dieser Einrichtung war die Verlagerung des Konfliktes zwischen den Kolonisatoren und den Kolonisierten in den dorfinternen Bereich.

Dieser Anfang eines Systems der Kolonialverwaltung sollte den Barbarismus der "Strafexpeditionen" ersetzen, die damals von den Siedlern und den Kolonialbeamten als eine angemessene Form der Züchtigung betrachtet wurden. Wenn die Einheimischen sich wehrten oder zum Angriff übergingen, pflegte man ihre Dörfer niederzubrennen und die Bewohner zu massakrieren, Feuerwaffen gegen Holzwaffen. A. Hahl war sich bewusst, dass er mit dem Einsetzen von *luluai* und *tultul* an kein eigenständiges System der Führerschaft angeknüpft hat. Sein System blieb oft ineffizient oder führte zu neuen Schwierigkeiten³³.

Im britisch-australischen Teil Neuguineas sah sich die Verwaltung mit einer ähnlichen Situation konfrontiert. W. Mac-Gregor (1846-1919), der erste Administrator des Gebietes in den Jahren 1888 bis 1898, begann 1892 Kontaktmänner unter dem Namen 'Village Constable' zu ernennen, die meistens ehemalige Mitglieder der Polizeitruppe waren. J.H.P. Murray (1861-1940), seit 1904 'Chief Judicial Officer' in Port Moresby, später langjähriger Administrator von Papua, 'Lieutenant-Governor' von 1908 bis zu seinem Tod, erweiterte langsam das Netz dieser einheimischen Beamten, wobei er sich im klaren war, dass diese keine ausreichende Autorität in ihren Dörfern besitzen, um die Absichten der Kolonialverwaltung - ohne massive Zwangsmassnahmen - in die Tat umzusetzen. Seit 1923 versuchte er ältere, wirklich einflussreiche Männer unter den Neuguinensern als 'Village Councillors' anzustellen, die zusammen mit den 'Village Constables' den Keim einer Verwaltung hätten abgeben sollen³⁴.

Zu den Iatmul, obwohl ihr Gebiet im ehemals deutschen Teil Neuguineas lag, kam das System der *luluai* und *tultul* erst durch die Australier am Ende der zwanziger Jahre, wobei man die melanesischen Namen der Aemter weiter benützte. In der Nachkriegszeit wurden so die Aemter wie ihre Namen allmählich durch Organe des 'Local

Government Council' abgelöst.

Bei der Einführung der Rolle des Dorfvorstehers konnte sich die Kolonialverwaltung im Falle der Iatmul auf keine bodenständige Tradition stützen. Die soziale Struktur der Iatmul weist keine Institution des Häuptlingtums auf. Die Autorität der Ältesten ist zwar ansatzweise mit Verfügungsgewalt verbunden, die Sphäre des Einflusses beschränkt sich aber auf die unmittelbaren Angelegenheiten des Klanes oder des Klanbundes. Die nächste umfassendere Struktureinheit wie die Männerhausgemeinschaft oder die gesamte Dorfgemeinschaft ist nur als Vollversammlung der erwachsenen männlichen Mitglieder beschlussfähig, wobei selbst diese keine exekutive Macht besitzt, um Sanktionen oder gar repressive Massnahmen durchzusetzen und eine widerspenstige Minderheit zu irgendetwas zu zwingen. Was an diesen Versammlungen entscheidet, ist Konsensus, intellektuelles Argument oder suggestive Einflussnahme³⁵.

Eines der ersten markanten Symptome des unvereinbaren Gegensatzes zwischen den kolonialen Verwaltungsstrukturen und der dorfinernen Machtstruktur war das tragische Schicksal von *tultul* Vavi. Ein einheimischer Beamter im Dorf, der verlängerte Arm der Regierung und ihr Handlanger, befand sich in einer schwierigen Lage, "... gefangen zwischen zwei einander widerstrebenden Kräften - der Regierung, deren Macht er sich anvertraute, und den Ältesten des Dorfes, deren Wort als Gesetz galt". Das Zitat stammt aus den Memoiren G.W.L. Townsends, eines der ersten australischen Beamten im Sepik-Gebiet, und es bezieht sich auf den jungen Vaviyeri von Palimbei³⁶. Als Townsend Anfang 1927 den ersten offiziellen Besuch in Palimbei abstattete, fand er dort einen scheuen jungen Mann, der zunächst vorsichtig im Hintergrund blieb. Es war der *tultul* Vavi, später in allen Dörfern der Zentral-Iatmul berüchtigt und gefürchtet. Indem er mit australischen Beamten kollaborierte, gelang es ihm nach und nach, sich als kleinen Diktator zu behaupten und die Ältesten des Dorfes, deren Wort ursprünglich "als Gesetz galt", erniedrigend zu schikanieren. Bald nach dem Zusammenbruch der australischen Verwaltung infolge der japanischen Invasion wurde Vaviyeri von seinen Dorfgenossern erschossen.

4.2. DER AUFBAU DER SELBSTVERWALTUNG³⁷

In der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg wurde langsam die Konzeption der Kolonialverwaltung unter dem Druck der Vereinten Nationen geändert. Der Treuhandschaftratsrat war bestrebt, die Entstehung der Kabinettsregierungen in den Treuhandgebieten zu fördern, deren Ministerien aus einheimischen Personen zusammengesetzt sein sollten. Infolge dieser Bestrebungen kamen die ersten allgemeinen Wahlen im Jahr 1963 zustande und im darauffolgenden Jahr wurde das 'House of Assembly' mit Sitz in Port Moresby gebildet. Von den 54 gewählten Abgeordneten war eine Mehrheit von 38 neuguineensischer Herkunft. Diese Entwicklung erreichte ihren vorläufigen Höhepunkt im

Jahre 1975, als neue Exekutivorgane, die auch überwiegend aus Neuguinensern zusammengesetzt sind, ihre Tätigkeit aufnehmen. Das Bestreben des Treuhandschaftrates bestand aber nicht nur darin, die Verwaltungsbefugnisse, die ehemals durch die australischen Beamten ausgeübt wurden, nun einfach an ausgebildete Neuguinenser zu übertragen, sondern das ganze seit Jahrzehnten mühsam errichtete präskriptive System der Kolonialverwaltung, deren Aktionen den Charakter direkter Befehle und Strafen hatten, sollte geändert werden. Das heisst, den zentralen Organen der Regierung sollten wirksame lokale Organe der Selbstverwaltung zur Seite treten. Der 'Papua and New Guinea Act 1949' des 'Commonwealth of Australia' und die 'Native Local Government Councils Ordinance 1949', mit späteren Zusatzartikeln und Verbesserungen, lieferten die rechtliche Grundlage für solche Organe.

Die ersten fünf Ausschüsse der lokalen Selbstverwaltung wurden auf Neubritannien bei den Tolai in den Jahren 1950/51 geschaffen. Zwanzig Jahre später, Ende 1971, gab es in ganz Papua Neuguinea schon 156 solcher Ausschüsse, und die Zahl ihrer Mitglieder belief sich auf 4'325. Fast 92% der Bevölkerung, 2,24 Millionen Neuguinenser, haben zu diesem Zeitpunkt also schon bestimmte Erfahrungen mit der Methode der Konstituierung der lokalen Selbstverwaltung auf dem Wege der Repräsentantenwahl gemacht. Diese Ausschüsse können nicht etwa als "Dorfrat" bezeichnet werden, weil sich ihre Verwaltungstätigkeit immer auf mehrere Dörfer im Durchschnitt auf 60, erstreckt. Jedes Dorf in einem solchen Bezirk (council area) entsendet in der Regel nur einen Repräsentanten in den 'Local Government Council'. Diese werden 'Village Councillor' genannt und tragen besondere Abzeichen.

Der Gesetzgeber sieht mannigfaltige Aktivitäten - analog den Kompetenzbereichen der europäischen Gemeinde- oder Bezirksbehörden - als Aufgabe dieser Ausschüsse vor. Ausser in wenigen ökonomisch prosperierenden Gebieten beschränkten sich aber die Unternehmungen dieser Ausschüsse in den ersten Jahren ihrer Existenz auf die Errichtung der amtlichen Baulichkeiten, der Wohnhäuser für die permanenten Angestellten und auf die Organisierung des Transports, damit die einzelnen 'Village Councillors' die Versammlungen regelmässig besuchen können. Die Ausschüsse der lokalen Selbstverwaltung sind ermächtigt, Kopfsteuern zu erheben. Diese Einkünfte sind aber sehr gering entsprechend der Vorherrschaft der Autosubsistenz oder Produktion nur für einen lokalen Tauschhandel. Für das Finanzjahr 1968/69 betrugen sie weniger als zwei Millionen australische Dollar, d.h. weniger als einen Dollar pro Kopf im Jahr. Den Ausschüssen wird von der zentralen Regierung eine beträchtliche finanzielle Hilfe geleistet: im Jahr 1969/70 betrug sie 27% der Gesamteinnahmen. Die 'Local Government Authorities Bill' vom Jahre 1971 sieht vor, dass mehrere 'local councils' zusammen eine übergeordnete 'area authority' begründen, die bei den Verwaltungsaufgaben, die grössere Gebiete betreffen, neben die 'district administration' aus der Kolonialzeit tritt und diese nach und nach ersetzt. L.P. Mair und I. Grosart fassten im Jahr 1972 die Aussichten des 'Local Government' so zusammen: "Im Grunde besteht das Problem

in Papua Neuguinea darin, ob die zentrale Regierung imstande sein wird, die nötige Sorge zu tragen, dass die Ausschüsse volksnah und initiativ werden (wenn auch gelegentlich schwierig zu handhaben), oder ob die Ausschüsse nur ausführende Organe der zentralen Regierung werden.³⁸

Im Jahre 1972 haben schon fast alle Bewohner der beiden Sepik-Distrikte ihre Repräsentanten in die Ausschüsse der lokalen Verwaltung entsandt; im West-Sepik-Distrikt gab es insgesamt neun, im Ost-Sepik-Distrikt elf Ausschüsse. Der erste 'council' am Sepik-Fluss wurde im April 1961 unter dem Namen Biwat geschaffen und umfasste die Dörfer am unteren Lauf einschliesslich der acht Dörfer der Ost-Iatmul. Der Bezirk wurde später erweitert und schliesslich Angoram genannt. Im Juni 1964 wurde der zweite Ausschuss am Sepik-Fluss geschaffen, der 57 Dörfer am mittleren Lauf umfasst. Dieser Bezirk heisst Gaui, ihm gehören alle Dörfer der Zentral- und West-Iatmul, ein grosser Teil der Sawos-Dörfer und ein Teil der Wosera-Dörfer nördlich des Sepik sowie die Dörfer am Chambri-See an; *ngawi* bezeichnet auf Iatmul den Fischadler, ein wichtiges mythisches Symbol des kämpferischen männlichen Ahnen. Am Ende der sechziger Jahre wurde schliesslich der Ambunti-Ausschuss geschaffen, der die Dörfer im oberen Teil des Mittellaufes bis zur Mündung des Frieda-Flusses erfasst. Der Gaui-Bezirk weist eine Fläche von 3'600 qkm auf, und im Jahre 1971 hatte er 15'169 Einwohner. Das Versammlungshaus, wo sich die Ratsmitglieder zu treffen pflegen, liegt in Pagwi, am Nordufer des Sepik zwischen Sapanaut und Yamanumbu, zwei Dörfern der West-Iatmul, nicht weit von dem Ort, wo in vorkolonialer Zeit eine weitere Siedlung der West-Iatmul namens Maivi lag, die heute nicht mehr besteht. W. Behrmann trug sie noch in seine Karte von 1912/13 ein.

4.3. DIE DIREKTEN EINWIRKUNGEN DER VERWALTUNGSSTRUKTUREN AUF DAS DORFLEBEN ZUR ZEIT UNSERES AUFENTHALTES

Für Palimbei war 1972 die lokale Verwaltung noch keine wirksame Grösse. Seit 1964 benützt man zwar die Ausdrücke *luluai* und *tultul* nicht mehr, und die Bewohner haben die neuen Namen und die neuen Abzeichen akzeptiert, dass sich aber an der Sache selbst etwas geändert hätte, war unmittelbar nicht wahrnehmbar. Dennoch war das nahende 'self-government' ein Thema, das alle Gemüter beschäftigte wie eine unbestimmte Versprechung und eine unbestimmte Drohung. Dass das Ganze aber an dem altbekannten Dorfvorsteher hängen sollte, schien unwahrscheinlich. Der Mann, der zur Zeit unseres Aufenthaltes das Amt des 'councillor' innehatte, übte kaum irgendwelche organisatorische Funktionen aus. Er diente eher als Kommunikationskanal wie die Reihe der *tultul* vor ihm, verkündete die nicht häufigen Wünsche der Regierungsbeamten wie z.B. die Verbesserung der Anlegestelle für die Regierungsboote, schaute, dass die Wege unterhalten werden, was am Sepik so viel heisst, dass das Gras geschnitten

wird, und nahm an den Versammlungen in Pagwi unregelmässig teil. Im grossen ganzen wog der Prestigegewinn die Unannehmlichkeiten des Amtes nicht auf. In keinem Bereich des gesellschaftlichen Lebens hatte der 'councillor' kraft seines Amtes entscheidenden Einfluss. Es waren die eigenständigen Masstäbe, auf Grund deren die Rangliste der Dorfautoritäten aufgestellt wurde, nämlich die rednerische Virtuosität und die Kenntnis der mythologischen Zusammenhänge.

In manchen Dörfern der Zentral-Iatmul war der Anschluss an die Organe der lokalen Selbstverwaltung von grösserer Bedeutung als in Palimbei, z.B. in Yensan und Kanganamun. In Palimbei selbst gab es einen jungen energischen Mann, der aus einem führenden Klan stammte und in vergangenen Jahren als Fahrer und Mechaniker bei der australischen Verwaltung angestellt war. Er hatte Kontakt mit verschiedenen Organen der ehemals kolonialen 'district' und 'subdistrict administration', deren Funktionen in dieser Zeit zunehmend mit Neuguinensern besetzt wurden. Er begann sich langsam im Dschungel der Verwaltungsstränge auszukennen und könnte in der Zukunft Palimbei auf der Ebene des Bezirks mit Erfolg repräsentieren.

Die zentrale Verwaltung förderte neben dem Amt des 'councillor' die Entstehung weiterer dorfinsterner Institutionen, nämlich eine offizielle Dorfversammlung unter der Leitung des 'councillor' und eine Gerichtsinstanz, ebenfalls unter seiner Leitung, die ermächtigt ist, bestimmte kleinere Streitigkeiten zu schlichten und niedrige Bussen zu verhängen. Alle grösseren Auseinandersetzungen (wie z.B. um Landnutzungsrechte) oder Gewalttaten jeder Art werden via 'patrol post' in Pagwi in die 'subdistrict headquarters' nach Ambunti berichtet, dort vom australischen Beamtenapparat beurteilt und erledigt oder weiter in die 'district headquarters' nach Wewak geleitet. In der Zeit unseres Aufenthaltes kam den durch Druck von aussen geschaffenen dorfinsternen Institutionen nur marginale Bedeutung zu. Alle gewichtigen Entscheidungsprozesse in der Dorfgemeinschaft von Palimbei vollzogen sich in den Institutionen des Klans, des Klanbundes oder der Männerhausgemeinschaft. Aber auch in der offiziellen Dorfversammlung unter der Leitung des 'councillor', wenn sie gelegentlich irgendeinen Beschluss zu fassen hatte, bediente man sich der eigenständigen Verhandlungsweise, die für die Männerhausversammlung charakteristisch ist. Dasselbe gilt für die kleinen Gerichtsverhandlungen, die ohne Leitung der australischen Beamten durchgeführt werden. Das System der lateralen Sanktion und die eigenständigen Iatmul-Prinzipien, die auf der Wahrung des Gleichgewichts und der gegenseitigen Verpflichtungen beruhen, bestimmen den Verlauf der Gerichtsverhandlungen viel stärker als die Richtlinien der Kolonialverwaltung, der Ausschüsse der lokalen Selbstverwaltung oder gar die Prinzipien des angelsächsischen Rechtes.

Es ist zu erwarten, dass sich in der Zukunft der Einfluss der nun von ausgebildeten Neuguinensern geleiteten Verwaltung auf die dorfinsternen Belange vergrössern wird. Der nächste Wendepunkt wird wahrscheinlich die Aufstellung des Bodenkatasters sein, die eine Erfrierung der bisherigen elastischen Besitzverhältnisse nach sich

ziehen wird. Im Zuge der Landregistrierung werden wahrscheinlich der individuelle Besitz an Grund und Boden in unserem juristischen Sinn und das Recht der freien Verfügung - einschliesslich der Veräusserung - etabliert werden, was einer faktischen Aufhebung des bisherigen Klanbesitzes gleichkommt. Bereits am Anfang der sechziger Jahre bereitete die Kolonialverwaltung rechtliche Massnahmen vor, "um das herkömmliche System des Landbesitzes in ein System der individuell registrierten Ansprüche zu verwandeln"³⁹. Diese rein juristischen Massnahmen werden noch keine einschneidenden Folgen haben, solange die Entfaltung der Marktwirtschaft nicht zustande kommt.

Ueber die Landnutzungskonflikte zwischen den Dörfern der Zentral-Iatmul und zum Teil auch über die Rolle der Kolonialverwaltung wird ein Bild im Kap. 12 vermittelt.

4.4. DER EINFLUSS DER CHRISTLICHEN GEDANKENWELT

Der Einfluss der missionierenden Kirchen offenbart sich vor allem in reger Bautätigkeit und in der Einrichtung der Flug- und Radioverbindungen; nicht zur unterschätzen ist auch die direkte Leitung produktiver Unternehmen oder des Handels durch kirchliche Institutionen. Im engeren Gebiet der Iatmul gab es zur Zeit unseres Aufenthaltes vier Missionsstationen, eine von ihnen namens Kapaimari in der Nähe von Palimbei, gegen eine Stunde zu Fuss und per Kanu entfernt. Mit der Etablierung des kirchlichen Einflusses im Sepik-Gebiet werden wir uns in der vorliegenden Arbeit nicht befassen; dennoch möchte ich ein kurzes Wort über den ideellen Einfluss der Mission sagen. Der wichtigste spezifische Einfluss der Kirchen besteht meines Erachtens in der Vermittlung bestimmter geistiger Modelle wie z.B. der Vorstellung von der inhärenten Gleichheit aller Menschen dem göttlichen Gesetz oder der göttlichen Herausforderung gegenüber (trotz den zahlreichen Differenzen unter den Dogmatiken der verschiedenen Konfessionen und Sekten). Die Idee eines umfassenden Zusammenhangs aller Christen, unabhängig von Hautfarbe und unabhängig von der Präsenz oder dem Fernbleiben dieser Christen, d.h. unabhängig von einem in der persönlichen Interaktion begründeten, irgendwie aktuellen sozialen System, diese Idee der christlichen Allgemeinheit, die von den Priestern verkündet wird, mag dann eine wichtige Rolle spielen, wenn die Desintegration der Iatmul-Dorfgemeinschaften vollzogen ist und das ganze Spektrum der Persönlichkeitsprobleme, die für unseren Typus der gesellschaftlichen Verhältnisse so charakteristisch sind, auch in Neuguinea Eingang gefunden hat. Das christliche Denkmodell ist wahrscheinlich auch eine gute Uebung in der Akzeptierung solch abstrakter Wesen, wie der nationale Markt oder das Bruttosozialprodukt sind, und in der Fähigkeit, sich mit ihnen zu identifizieren.

Diese Bemerkung bezeichnet aber sicher keinen gangbaren Weg, die christliche Gedankenwelt zu kritisieren oder gar zu erklären. Wenn die Menschen, Christen oder Nichtchristen, das christliche Denkmodell der ethischen und transzendentalen All-

gemeinheit auf ihre eigene Weise verwenden, sind sie selbst dafür verantwortlich zu machen.

4.5. DIE KONSUMPTION DER INDUSTRIEWAREN IM DORF

Ausser ihrer Arbeitskraft haben die Iatmul nicht viel zu verkaufen. Die temporäre Abwanderung in die Städte stellt vorläufig die einzige bedeutendere Verbindung der Dorfgemeinschaften der Iatmul mit dem kolonialen ökonomischen System dar. Die Mitglieder der Dorfgemeinschaft, die im Dorfgebiet geblieben sind, führen in den Grundzügen noch das gleiche Leben wie ihre Vorfahren in der vorkolonialen Zeit. Die ursprünglichen ökonomischen Tätigkeiten der Fischerei, des Gartenbaus, des Sammelns und der bescheidenen Produktion von Arbeitsinstrumenten für den Eigenbedarf sind für die effektive Dorfbevölkerung unverändert geblieben. Der wichtigste Einbruch in diese autarke Subsistenzwirtschaft besteht in der Verwendung von industriell hergestellten Waren, die meistens von den zurückkehrenden Abwanderern ins Dorf gebracht oder für das Geld, das sie verdient haben, im Sepik-Gebiet gekauft werden.

Die Einführung von Kleidungsstücken aus industriell hergestellten Textilien geht zum grossen Teil auf die Tätigkeit der Missionare zurück. Die ursprüngliche einfache Pflanzenkleidung wird heute praktisch nur noch bei Ritualen getragen. Da es in Neuguinea vor der Ankunft der Deutschen und der Australier keine eigenständige Textilproduktion gab, hängen die Neuguinenser in ihrem Kleiderbedarf zum grossen Teil von der ausländischen Produktion ab. Unter den tropischen Bedingungen des feuchten und schlammigen Sepik-Gebiets stehen die importierten Kleider europäischen Typs in jeder praktischen und gesundheitlichen Hinsicht der ursprünglichen Pflanzenkleidung nach. Dennoch sind sie zum unentbehrlichen Prestige- und Sittlichkeitszeichen geworden.

Neben der industriell hergestellten Bekleidung gibt es bereits eine ganze Reihe anderer Güter, die in den Dörfern der Iatmul nicht hergestellt werden können, auf die sie aber nur ungern verzichten würden: Schlafnetze aus Baumwollstoff als Schutz vor den Mücken, Benzinfeuerzeuge, Aluminium- und Emailgeschirr, Plastikbehälter, Petroleumlampen, elektrische Taschenlampen, Stahlwerkzeuge für die Holzbearbeitung, Kunststoff-Fäden für den Fischfang, Angelhaken und andere kleinere Gebrauchsgegenstände. Obwohl sie in jedem Haushalt verwendet werden, haben die meisten dieser Industriewaren die ursprünglichen Einrichtungen noch nicht vollständig verdrängt: neben dem Aluminiumkochtopf aus Hongkong benützt man Tontöpfe aus dem einheimischen Töpfereizentrum Aibom; praktisch die ganze Fischbeute wird mit traditionellen Techniken gefangen; die einzelnen Teile der Wohnhäuser wie auch der monumentalen Bauten der Männerhäuser werden, ohne Verwendung von Nägeln, mit Rotangbindungen zusammengehalten. Das Feuerzeug, die Axt und das Messer stellen m.E. die einzige eindeutige technische Verbesserung dar. Zur Zeit unseres Besuches befanden sich im Besitz der

Bewohner von Palimbei ungefähr ein Dutzend Nähmaschinen, von denen ein grosser Teil reparaturbedürftig war, weiter zwei Aussenbordmotore, in betriebsunfähigem Zustand. Auch einige billige Transistor-Radios, Kassetten-Tonbandgeräte und Schallplatten-spieler japanischer Produktion befanden sich im Dorf.

Kein Haus in Palimbei wurde aus Holz gebaut, das im Sägewerk zugeschnitten wurde, und kein Haus war - ausser einem kleinen Schuppen - mit Wellblech gedeckt. Zur Zeit unserer Abreise jedoch hegten zwei Männer im Dorf konkrete Pläne, solche Häuser zu bauen. Die Vorteile des Wellblechdaches bestehen darin, dass die jährlich notwendige Reparatur des Palmblattdachdaches entfällt und das vom Dach abfliessende Wasser verwendet werden kann. Ein wesentlicher Nachteil ist - wenn die entsprechenden Isolations-schichten nicht eingebaut werden - die unerträgliche Hitze unter dem Blech. Die finanziellen Mittel für solche grossen Anschaffungen kann man nur dann aufbringen, wenn man mehrere Jahre in einer Kolonialstadt verhältnismässig gut verdient und gespart hat. In den Dörfern selbst gibt es keine Gelegenheit, so viel Geld zu verdienen. Der Verkauf von Holzplastiken und geknüpften Netztaschen an Touristen oder an Händler, der Verkauf von Gemüse am Markt in der Missionsstation Kapaimari, dem ersten Markt, an dem gegen Geld gehandelt wird, und eventuell der Verkauf von gezüchteten Schweinen sind die einzigen unregelmässigen und geringen Einnahmequellen.

Von den Nahrungsmitteln, die nicht im Sepik-Gebiet gewonnen und verarbeitet werden, haben die Iatmul vor allem Reis und eine bestimmte Art Fischkonserve adoptiert. Beide Speisen werden zu einem ungewöhnlichen Mahl zusammengefügt, das zu offerieren in ihren Augen einen Prestigegewinn bedeutet. Von fremden Genussmitteln konsumieren sie industriell verarbeiteten Tabak, Zigaretten und Bier, wobei keines zur alltäglichen Gewohnheit geworden ist. Man raucht Tabak aus dem eigenen Garten, und vor allem kaut man mit Kalk vermischten Betel, das einheimische Genussmittel.

Einige der oben aufgezählten Artikel sind im Missionsladen in Kapaimari erreichbar, das eine Stunde Spaziergang und Kanufahrt mit Paddel von Palimbei aus entfernt ist. Grössere Läden, die mit dem Paddelkanu nicht mehr bequem zu erreichen sind, befinden sich in den Verwaltungssiedlungen flussauf- und abwärts. Die nächsten Läden, die ein Warenangebot nach dem Standard der industriellen Zivilisation anzubieten bemüht sind, befinden sich in den Städten an der pazifischen Küste. In Palimbei selbst gab es zur Zeit unseres Aufenthaltes drei Männer, die nominell Läden führten; ihre Lagerbestände waren aber nie gross und der Umsatz wegen der geringen Kaufkraft der Dorfbewohner klein. Einer von ihnen, der 'councillor' selbst, wurde kurz vor unserer Abreise Inhaber einer Lizenz für den Bierverkauf ohne Berechtigung zum Ausschank.

Die effektive Dorfbewölkerung produziert nicht für ein grösseres Absatzgebiet: sie ist an den ehemals kolonialen, heute nationalen Markt nicht angeschlossen. Der einzige regelmässige Aussenhandel - in Form einer Tauschbeziehung - wird unabhängig vom Einfluss der Kolonisatoren mit den Sawos, den nördlichen Nachbarn, unterhalten (vgl. Kap. 5). Ausser dem sehr unregelmässigen Verkauf von Kunstgegenständen an

professionelle Händler, an Ethnologen oder an Touristen unternimmt man von Zeit zu Zeit Versuche, geräucherten Fisch nach Wewak an der Nordküste zu transportieren, wo eine gewisse Nachfrage vorhanden ist. Dieses Geschäft ist aber nicht sehr rentabel, und die Bewohner von Palimbei unternehmen es in Ermangelung einer günstigen Transportmöglichkeit auch äusserst selten. In anderen Dörfern der Zentral-Iatmul, in denen funktionsfähige Aussenbordmotore vorhanden waren, hat man diese Gelegenheit zum Verkauf öfter benutzt⁴⁰.

Ich habe eine Reihe von Phänomenen geschildert, die durch die Aktivitäten der australischen Kolonialverwaltung, der Missionen verschiedenster Provenienz und der Privatunternehmer entstanden sind. Wir sind zur Feststellung berechtigt, dass die Dorfgemeinschaft von Palimbei in dieses fremde umfassende System nicht besonders fest eingegliedert ist. Als entscheidendes Kriterium betrachten wir das Fehlen des Anschlusses an einen regionalen, nationalen oder gar an den internationalen Markt. Selbst in Neuguinea gibt es schon Dorfgemeinschaften, die viel mehr als Palimbei in das System der Marktwirtschaft einbezogen sind, und ein Vergleich mit einer kleinen ländlichen Siedlung in Europa würde uns noch schlagender vor Augen führen, wie isoliert die Dorfgemeinschaft von Palimbei dasteht. Anschliessend an die Betrachtung der Aussenbeziehungen von Palimbei, die durch die eigenständigen Aktivitäten der Iatmul entstanden sind (am Ende von Kap. 5), werden wir feststellen, dass die relative Höhe des Integrationsgrades in jenem Teil des umfassenden sozialen Systems grösser ist als in diesem, der im Verlaufe der Kolonisierung entstand.

Die Städte Neuguineas sind bis jetzt eher Ausläufer und Randelemente des politischen und ökonomischen Systems Australiens, relativ unabhängig von den umliegenden neuguineasischen Landgemeinden. So sind diese Städte konzipiert worden, und so werden sie wohl noch eine Zeit lang bleiben. Arbeitskraft war die einzige und entscheidende Forderung, die die Kolonisatoren den neuguineasischen Dorfgemeinschaften gegenüber erhoben. Die Befriedigung dieser Nachfrage in Form einer meistens temporären, seltener endgültigen Abwanderung in die Städte bedeutet noch keine engere funktionelle Verknüpfung zwischen Stadt und Land. Die Schicksale der 442 Abgewanderten aus Palimbei, die sich heute in Rabaul, Madang und in anderen Städten befinden, haben wir während der kurzen Zeit unserer Feldforschung nicht verfolgen können⁴¹.

4.6. EIN VERZEICHNIS DER BESUCHE IM DORF, DIE IM RAHMEN DER TÄTIGKEIT DER VERWALTUNG, DER MISSION UND DES HANDELS WAHREND UNSERES AUFENTHALTES STATTGEFUNDEN HABEN

Während der 17 Monate unseres Aufenthaltes verzeichneten wir zwei amtliche Besuche des 'Assistant District Commissioner' mit Sitz in Ambunti, der die jährliche Volks-

zählung durchführte und bei dieser Gelegenheit Gerichtsbarkeit ausübte. Das erste Mal übernachtete er in Palimbei, um am nächsten Tag weiter zu ziehen; das zweite Mal blieb er nur einen Vormittag. Der Pater der katholischen Mission aus der nahen Station Kapaimari besuchte Palimbei auch nur zweimal, beide Male in Zusammenhang mit Weihnachten: am Heiligen Abend 1972 hielt er eine grosse Mitternachtsmesse unter freiem Himmel ab, ein Jahr später nur einen kleineren Gottesdienst zwei Tage vor dem Heiligen Abend. Die Vertreter des ökonomischen Systems meldeten sich kaum. Die Zeiten, in denen man mit Kunstwerken vom Sepik ein grosses Geschäft machen konnte, sind schon vorbei. Die alten Stücke, die am Kunstmarkt so teuer gehandelt werden, befinden sich in staatlichen und privaten Sammlungen in Neuguinea selbst, in Europa und in den USA. Einmal während unseres Aufenthaltes kam ein berühmter Händler vorbei und bot für einen alten Männerhauspfosten mit kunstvoll geschnitzten Ahnengestalten mehrere tausend australische Dollar an. Nachdem die Besitzer des Pfostens das Zehnfache verlangten, kehrte er sich ohne ein Wort zu sagen um und verzichtete abermals auf dieses Geschäft. Ein anderes Mal kam ein Beamter der Mission vorbei, liess sich den gesamten Dorfvorrat an kleineren, neuen Kunstwerken zeigen, kaufte etwa ein Zehntel davon und zog weiter. Der Handel mit diesen neuen Stücken, deren Preis man nicht so sehr in die Höhe treiben kann, ist wahrscheinlich für die Neuguinenser interessanter als für den Käufer. Unrentabel wird dieses Geschäft auch nicht sein.

Reisegesellschaften bringen seit einigen Jahren Touristengruppen in das Sepik-Gebiet. Diese Menschen lassen sich von der Luxus-Yacht oder von einem kleineren improvisierten Hausboot, je nach der Preiskategorie, die Sepik-Landschaft zeigen, wohnen einem inszenierten neuguinensischen Ritual bei, wagen aber selten, etwas selbständig zu unternehmen oder gar Kontakt mit den Neuguinensern anzuknüpfen. In Palimbei erschienen Touristengruppen dreimal während unseres Aufenthaltes. Wenn in dieser Zeit in Palimbei mehr Fremdenverkehr herrschte als üblich, so bestand dieser grösstenteils aus den Mitgliedern unserer Expedition und weiteren Personen, die auf die eine oder andere Weise mit ihr liiert waren.

Am Schluss wollen wir noch die Besuche der abgewanderten Palimbei-Bewohner erwähnen. Viele von ihnen kamen zu einem Ferienaufenthalt oder zum Urlaub nach Palimbei, vor allem um die Weihnachtszeit, aber auch sonst während des Jahres. Manchmal erschienen ganze Familien mit Kindern, und nach ein paar Wochen gingen sie wieder weg.

5. DIE URSPRUEGLICHEN AUSSENBEZIEHUNGEN

5.1. DIE DORFGRUPPE DER ZENTRAL-IATMUL, DEREN DOERFER DURCH GEMEINSAME ABSTAMMUNG VERBUNDEN SIND

In der nächsten Umgebung von Palimbei liegen sechs Iatmul-Dörfer, die nach übereinstimmender Ueberlieferung alle von Palimbei abstammen. Die entfernteren dieser Dörfer liegen nicht weiter als zehn Kilometer in der Luftlinie gemessen von Palimbei weg. Malingei liegt am nächsten, einen zehnminütigen Spaziergang von Palimbei entfernt. Will man von Palimbei nach Kanganamun gelangen, muss man zuerst zum Sepik-Ufer; wenn man den kürzesten Weg dem Bach Kurupmui entlang wählt, dauert es zu Fuss eine halbe Stunde. Dann überquert man den Sepik, der hier 600 m breit ist, etwas schrägt flussabwärts und erreicht dann den Dorfrand von Kanganamun; nach weiteren fünf Minuten ist man schon in der Dorfmitte. Nach Yensan gelangt man von Kanganamun aus in drei Viertelstunden zu Fuss, oder, etwas schneller, im Kanu flussaufwärts. Yindabu liegt ungefähr gleich weit von Palimbei wie Yensan entfernt, d.h. gegen sechs Kilometer in der Luftlinie gemessen, nur in einer anderen, mehr nordwestlichen Richtung. Sotmeri liegt am weitesten von Palimbei weg. Schlägt man einen Kreis mit einem Durchmesser von zehn Kilometern und dem Mittelpunkt in Palimbei, so werden alle diese fünf Tochterdörfer innerhalb dieses Kreises liegen. Wir haben vor uns eine kleine kompakte Einheit, die wir Zentral-Iatmul nennen. Im Süden, fast am Ufer des grossen Chambri-Sees, liegt Aibom, noch ein paar Kilometer weiter entfernt. Diese Dorfgemeinschaft nimmt in mehreren Hinsichten eine besondere Stellung ein, dennoch gehört sie eindeutig noch zu den Zentral-Iatmul.

Kanganamun, Yensan und Malingei waren zur Zeit der ersten deutschen Forschungsreisen um die Jahrhundertwende schon entwickelte Dörfer, desgleichen die Dorfgemeinschaft Aibom, die aber eine besondere Entwicklung durchgemacht hat. Während die ersten drei genannten Dörfer an Orten entstanden sind, die unbewohnt waren, war die Ortschaft Aibom ursprünglich von einer südlich angrenzenden, von den Iatmul deutlich verschiedenen Bevölkerungsgruppe namens Samburi* bewohnt. Die Samburi-Bevölkerung von Aibom wurde von Malingei und Palimbei aus teilweise mit Gewalt verdrängt oder zum Teil friedlich assimiliert. Sotmeri und Yindabu sind erst in der Zeit nach der Etablierung der australischen Kolonialverwaltung gegründet worden: Sotmeri im Jahr 1938 durch Auswanderer von Malingei und Palimbei, Yindabu im Jahr 1949 ausschliess-

* Auf den Sprachkarten von D.C. Laycock (1973, 1975) als Chambri eingetragen. Es handelt sich eigentlich nur um eine Dorfgemeinschaft, die in drei Teile zerfällt; auf der Karte des 'Royal Australian Survey Corps' werden anstelle des Dorfnamens die Namen der einzelnen Dorfteile aufgeführt: Wombun, Indingai, Kilimbit.

lich durch Auswanderer von Palimbei. Diese sieben Dörfer wollen wir als ein zusammenhängendes soziales System von ihren Nachbarn - den West- und Ost-Iatmul und den Sawos im Norden - abheben. Noch eine weitere Auswanderer-Gruppe hat sich bereits in der vorkolonialen Zeit von Palimbei abgesplittert und ein neues Dorf namens Sengo gegründet, das nördlich des Sepik am Rande des Gebietes der West-Iatmul liegt. Trotz des Abstammungsverhältnisses schliessen wir Sengo nicht in den Begriff der Zentral-Iatmul ein, weil infolge der grösseren Entfernung keine gemeinsame Aktivitäten mehr stattgefunden haben (vgl. die Beschreibung der Spannungen zwischen den Dörfern der Zentral-Iatmul im Kap. 12).

Was bezeichnen wir mit dem Ausdruck "Verwandtschaft", wenn wir sagen, dass zwei Dörfer miteinander verwandt seien? Wenn auch ein grösserer Teil der Gründer von Sotmeri heute nicht mehr lebt, gibt es doch noch Leute in Sotmeri, die an der Gründung des Dorfes teilnahmen. Sie wurden noch in Palimbei oder Malingei geboren, und damit ist ein Abstammungsverhältnis eindeutig gegeben. Für Yindabu ist die Lage noch klarer: alle Erwachsenen von Yindabu wurden noch in Palimbei geboren. Kanganamun, Yensan und Malingei wurden sicher vor mehr als hundert Jahren gegründet, da sie zur Zeit der ersten deutschen Expeditionen bereits bestanden haben. Die Bewohner von Kanganamun, die nicht von anderen Orten als Palimbei zugewandert sind, geben sieben Generationen an, bis sie zu einem Vorfahren gelangen, der in Palimbei geboren ist. Die Gründungen von Yensan und Malingei erfolgten nach entsprechenden Angaben ihrer Bewohner eine bis zwei Generationen später. Diese Ueberlieferung erlaubt uns anzunehmen, dass die Gründungen irgendwann am Anfang des 19. Jahrhunderts geschahen. Die Iatmul in Palimbei wie auch in den drei Tochterdörfern können über sie ausführliche Berichte erzählen. Eine ähnliche umfassende mündliche Ueberlieferung schildert die noch ältere Geschichte der Iatmul, in der über die heutigen Dörfer zu einer früheren Zeit und über Dörfer, die heute nicht mehr existieren, berichtet wird. Alle Darstellungen sind sich darin einig, dass die Flussbevölkerung ihre ursprünglichen Wohnsitze im Wald nördlich des Flusses hatte, wo sich die Bevölkerungsgruppe der Sawos befindet. Ob man den Vorgang der Besiedlung der Flusslandschaft vom nördlichen Wald her als eine geschichtliche Tatsache betrachten darf, kann nur aufgrund einer eingehenden Analyse des vorhandenen Materials entschieden werden. Herr L.W. Bragge, in der Zeit unseres Aufenthaltes 'Assistant District Commissioner' in Ambunti, hat eine grosse Sammlung von Berichten über frühere Migrationen angelegt, die sehr wichtige Informationen zu diesem Thema enthält. Hinzu kommen verstreute Bemerkungen von G. Bateson, die nur zum Teil publizierten Angaben von D. Newton, die Angaben von E. Haberland, die Forschungen der Linguisten und schliesslich die Materialsammlungen der Mitglieder unserer Expedition. Alles zusammengenommen würde dieses Material eine solide Grundlage für die Bearbeitung des Themas abgeben⁴².

Ein relativ dichtes Netz von friedlichen und freundschaftlichen Beziehungen verbindet die Dörfer der Zentral-Iatmul untereinander. Wir wollen diese Beziehungen in

zwei Kategorien einteilen. So gibt es erstens Beziehungen der ökonomischen und rituellen Kooperation zwischen Individuen oder zwischen ganzen Familien resp. Klans, wobei sich die Beziehungspartner, obwohl sie in verschiedenen Dörfern der Zentral-Iatmul seit ihrer Geburt wohnen, als durch gemeinsame Abstammung verbunden betrachten. Das Bewusstsein des Abstammungsverhältnisses wird weiterhin im genealogischen System aufrechterhalten, auch wenn die Vorfahren der betreffenden Klans vor mehreren Generationen Palimbei verlassen haben, um ein neues Dorf zu gründen. Zur zweiten Kategorie zählen wir die stärker institutionalisierten, rituellen Beziehungen, die die beteiligten Dörfer als ganzes betreffen. Vor allem zwischen Palimbei und Kanganamun besteht ein festes rituelles Band: das grossangelegte Ritual *wagén mbangu* ist so konzipiert, dass beide Dörfer daran teilnehmen müssen. Mit keinem Dorf ausserhalb der Gruppe der Zentral-Iatmul hat man solche grosse, auf Dorfebene institutionalisierte Rituale durchgeführt. Im ökonomischen Bereich gibt es innerhalb der Dorfgruppe der Zentral-Iatmul keine derartige institutionalisierte Formen der Kooperation. Heiraten mit Partnern aus anderen Dörfern, ungeachtet der ökonomischen und rituellen Kooperation, sind bei den Palimbei äusserst selten⁴³.

5.2. DIE INSTITUTIONALISIERTEN UND DIE INFORMELLEN TAUSCHBEZIEHUNGEN MIT DEN SAWOS

Die Dörfer der Zentral-Iatmul sind keine vollständig autarken ökonomischen Einheiten; sie sind alle auf Tauschbeziehungen angewiesen. Die wichtigsten institutionalisierten und regelmässigen Handelsbeziehungen unterhalten sie aber nicht untereinander, sondern mit einer Anzahl von Dörfern der Sawos, die sich im Wald nördlich des Sepik befinden. Dieser Handel spielt sich als reiner Tauschhandel auf wöchentlichen Märkten ab, die von den Frauen der beteiligten Dörfer aufgesucht werden. Die Frauen vom Fluss bringen Fisch und tauschen ihn gegen das stärkehaltige Mark der Sagopalme ein⁴⁴. Obwohl sich die Frauen aus dem Wald und die vom Fluss persönlich kennen, sind die Begegnungen auf den wöchentlichen Märkten knapp, und die Handlungen beschränken sich praktisch auf den eigentlichen Tauschvorgang. Ein Markttag ist eine Gelegenheit zum sozialen Kontakt und zur Festigung der Beziehungen eher während der Reise zum Marktplatz unter den Frauen einer Partei, als am Marktplatz selbst zwischen den zwei Parteien.

Mit Familien resp. Klans aus den Sawos-Dörfern veranstaltet man keine gemeinsamen produktiven oder rituellen Unternehmungen, wie es mit den Familien aus den anderen Dörfern der Zentral-Iatmul der Fall ist. Es kommt aber zu gelegentlichen Besuchen und zu gelegentlichem Tauschverkehr mit verzögerter Gegenleistung, indem Geschenke und Dienste verschiedener Art ausgetauscht werden. Diese informellen Beziehungen mit den Sawos sind aber nicht so häufig wie die unter den Dörfern der Zentral-Iatmul selbst.

5.3. DIE NATUERLICHE GRUNDLAGE DES TAUSCHHANDELS FISCH GEGEN SAGO

Die Hauptrichtung des Sepik-Stromes verläuft von Ost nach West, der Flusslauf bildet aber zahlreiche Mäander. Im Norden erstreckt sich in der gleichen Ost-West-Richtung ein niedriges Gebirge, das das Sepik-Becken vom pazifischen Ozean trennt. Seine Gipfel erreichen eine Höhe von 1000 bis 1800 m, die Entfernung zwischen seinem Kamm und dem Sepik beträgt 70 bis 100 km. Im Süden verläuft in ähnlicher, mitunter etwas grösserer Entfernung vom Sepik die nördliche Kette des zentralen Hochgebirges, deren Gipfel mehr als 3000 m hoch sind. Auf die Teile der Landschaft des Sepik-Beckens, wo sich das Terrain sichtlich zu erheben beginnt, brauchen wir für unsere Zwecke nicht einzugehen. Die eigentliche Flusslandschaft ist im mittleren Abschnitt des Flusslaufes, also dort, wo die Iatmul ihre Dörfer gebaut haben, fast vollständig flach. Die einzige Ausnahme bilden der Aibom- und der Chambri-Berg, deren Höhen 200 und 338 m betragen und die 9 bis 15 km vom Hauptstrom entfernt liegen.

Der Sepik verlegt dauernd sein Flussbett; der geographische Fachausdruck "Flussverwilderung" beschreibt mit ausdrucksvoller Präzision diesen Zustand. Jede Flusswindung verschiebt sich allmählich sowohl seitlich als nach abwärts. Sie entfernt sich von der gedachten Bahn, die der tiefsten Linie des Talbodens folgen würde. Zwei aufeinanderfolgende Windungen, die eine rechts und die andere links dieser gedachten Bahn, entfernen sich also langsam voneinander, bis die Strompartie zwischen ihnen quer zur Hauptrichtung des ganzen Flusses fliesst. So befindet sich z.B. die Strecke zwischen Sotmeri und Yensan fast im rechten Winkel zu der Ost-West-Richtung, der der Sepik im ganzen folgt. Da sind die Ausbuchtungen so gross geworden, dass die Richtung des Stromes in einer einzigen Kurve sich um volle 180 Grad verändert. Es kommt dann der Zeitpunkt, wo die Strömung den Landbereich zwischen zwei Armen einer Schlinge durchbricht und die Schlinge selbst zu einem ruhigen Teich wird⁴⁵. Zahlreiche solcher sichelförmigen Teiche säumen die beiden Ufer des Sepik-Stromes; die ehemaligen Flussdämme, mit Bäumen und Gebüsch bewachsen, erheben sich aus dem unbewohnbaren Grassumpf und markieren den ehemaligen Flusslauf. Die permanenten Veränderungen des Flussbetts spielen sich jedoch innerhalb bestimmter Grenzen ab, und an der Lage der toten Schlingen können wir den höchsten Ausschlag der Pendelbewegung ablesen. In dem Abschnitt des Flusses, wo die Iatmul-Dörfer liegen, beträgt die grösste Entfernung zwischen den gegenwärtigen oder ehemaligen Windungen links und rechts der gedachten Bahn, die der Fallinie folgen würde, ungefähr zehn Kilometer. Dieses bandförmige Gebiet, die Stromau des Sepik, ist der eigentliche Lebensraum der Iatmul. Beiderseits des Mäandergürtels erstrecken sich weite Sümpfe. Die gegenwärtigen und die alten natürlichen Flussdämme sind die einzigen bewohnbaren und bebaubaren Erhöhungen in der Sumpflandschaft des Sepik. Hier befinden sich die Siedlungen und die Pflanzungen der Iatmul.

Jährlich verlässt der Sepik sein Flussbett und überschwemmt die ganze Landschaft. Mit der fortschreitenden Ueberschwemmung reduziert sich der Lebensraum der Iatmul allmählich, und ihre alltäglichen Aktivitäten spielen sich schliesslich vorwiegend in den Häusern auf Pfählen ab. Viele bauen dann vor ihrem Haus eine feste Plattform, andere befestigen dort ein Floss, um so die Wohnfläche zu erweitern. Die Jugendlichen konstruieren ihre Plattformen in Baumkronen. In dieser Zeit wird das Kanu zu einem unentbehrlichen Gebrauchsgegenstand des täglichen Lebens.

Die vollständige Ueberschwemmung dauert normalerweise einige Monate. W. Behrmann gibt November als Anfang und Mai als Ende des Hochwassers an, G. Bateson bezeichnet die Periode zwischen Mai und September als Niedrigwasserzeit, den Oktober als Zwischenperiode, und die Zeit zwischen November und März als Hochwasserzeit, den April wieder als eine Zwischenperiode⁴⁶. Für die Zeit unseres Aufenthaltes waren die Periodenanfänge wieder etwas anders. Die Flut kann sich in verschiedenen Jahren sehr verschieden verhalten, und im gleichen Jahr an verschiedenen Orten verschiedene Auswirkungen zeitigen und ziemlich unterschiedlich verlaufen. Zu Beginn des Monats Oktober 1972, als wir am mittleren Sepik ankamen, war das Wasserniveau im Hauptstrom sehr niedrig. Bald begann es zu steigen, und gegen Ende des Jahres erreichte es die Höhe der natürlichen Flussschäme. Die Landschaft links und rechts des Sepik, obwohl sie in diesem Moment bereits niedriger lag als das Wasserniveau, war noch nicht überschwemmt. Die Zuflüsse des Sepik fliessen in einem solchen Moment in umgekehrter Richtung, und die umliegenden Grassümpfe füllen sich langsam mit Wasser. Es könnte lange dauern, bis zusammenhängende Landflächen überschwemmt würden, aber der Sepik verlässt dann mit einem Schlag sein Bett und überflutet die ganze Landschaft. Am Anfang des Monats Januar 1973 konnten wir in Palimbei noch auf festen Boden gehen, das Dorf war aber nur eine kleine Insel, umgeben vom steigenden Wasser, das überall am Dorfrand zwischen den Gräsern glänzte. Am 25/26. Dezember 1972 fand das grosse Ritual der Initiation statt: zwölf junge Männer wurden ins Männerhaus aufgenommen und blieben dort mehr als zwei Wochen, von ihren Müttern und Schwestern abgetrennt. Als sie die Umzäunung des Männerhauses am 11. Januar 1973 verlassen hatten, veranstaltete man für sie ein Fest. An diesem Tag mussten wir schon zu den wenigen noch nicht überschwemmten Stellen, wo das Fest stattfand, durchs Wasser am Zeremonienplatz waten. Dann stieg das Wasser weiter, und bald verschwand der ganze Dorfboden unter der Wasseroberfläche. Der Höhepunkt war Anfang April erreicht. Das Wasser stand im ganzen Dorf fast zwei Monate lang einige Meter hoch. Dann sank das Niveau im Hauptstrom sehr schnell, aber für die Hunderte von Quadratkilometern überschwemmten Landes bedeutete das noch keine wesentliche Aenderung. Die Wassermenge suchte sich an den Stellen, wo normalerweise die Mündungen der Zuflüsse waren, mühsam einen Durchgang zum Hauptbett, bis sie an einigen Stellen den Durchbruch schaffte und das Wasser aus der Landschaft abfloss. In der ersten Juniwoche war der Dorfboden von Palimbei wieder eine Insel, nun aber grau und schlammig wie am Anfang der Welt. Mit einer für die

Tropen sprichwörtlichen Geschwindigkeit sprossen die Gräser, und in zehn Tagen war alles wieder grün; die Palimbei-Bewohner begannen in ihren Gärten zu pflanzen.

Die Hochwasserzeit 1972/73 bezeichneten die Iatmul als ein ungewöhnliches Ereignis, nicht so sehr wegen des Anfangs und des Endes der Flutperiode als wegen des ungewöhnlich hohen Niveaus, das der Wasserspiegel erreicht hat. Ausser in einem einzigen Haus wurden alle Hausböden in Palimbei überschwemmt und mussten in mühsamer Arbeit erhöht werden. Normalerweise erreicht der Wasserstand nicht eine solche Höhe. Im August 1973 fiel das Wasserniveau im Hauptstrom wieder auf den Tiefstand, im September und Oktober begann es wieder beträchtlich zu steigen - also gerade in den Monaten, in denen es im vorigen Jahr sehr tief stand. Dann sank es gegen alle Erwartung wieder, und der Boden im Dorf blieb bis Ende Februar 1974 trocken. Im Dezember und Januar stieg der Wasserspiegel zwar, und das Wasser in den Bächen und Sümpfen schwoll stark an, die Insel des Dorfbodens blieb aber verschont. Als sich am Anfang des Monats März 1974 unsere Abreise näherte, sah man wieder das Wasser um das Dorf herum zwischen den Gräsern hervorglänzen, wie im vorigen Jahr schon zwei Monate früher. Durch Briefe erfuhren wir, dass im Jahr 1974 Palimbei nie ganz überflutet wurde. Dies war auch kein gewöhnlicher Umstand: normalerweise kommt das Wasser ins Dorf, auch wenn es nur einen halben Meter hoch stehen sollte.

Es ist ein bemerkenswertes Faktum, dass die Dorfgemeinschaften der Iatmul ihre wichtigste, alltägliche, pflanzliche Nahrung, das stärkehaltige Mehl aus dem Mark der Sagopalme, nicht selbst produzieren können. In Palimbei und auf den Wegen zwischen dem Sepik und Palimbei stehen vereinzelt Sagopalmen, mehr Schmuck- als Nutzexemplare. Südlich von Palimbei wächst auf einem alten Flussdamm inmitten des Waldes ein kleiner Sagopalmenhain, der aber als Ernährungsgrundlage für die Dorfgemeinschaft nicht in Frage kommt. Er dient eher als Notvorratskammer für den Fall, wenn das Tauschhandelssystem gelegentlich versagt; nur einmal während unseres ganzen Aufenthaltes wurde dort Sagomehl ausgewaschen.

In der Periode zwischen zwei Ueberschwemmungen gedeihen alle einjährigen Pflanzen sehr gut. Manche Arten - wie die Süsskartoffel - lassen sich in dieser kurzen Zeit sogar zwei bis dreimal ernten. Ausgewachsene Bäume und Palmen können die Flut auf genügend hohen Dämmen überstehen, aber auch dann ist noch eine günstige Abfolge der Hochwasserzeiten - ohne allzu grosse und langdauernde Ueberschwemmung - die Bedingung dafür, dass sich die Sprösslinge entwickeln können. Die unentbehrlichen Kokospalmen werden im Dorf in unmittelbarer Nähe der Wohnhäuser gepflanzt. Um ihnen die Möglichkeit zu geben, die Flut zu überstehen, schichtet man bei der Gründung eines Dorfes mehrere längliche Hügel auf, um die natürliche Höhe des Flussdammes zu vergrössern; erst auf diesen werden die Palmen mit Sicherheit gedeihen⁴⁷. Diese länglichen Aufschichtungen mit Kokospalmen und vielen anderen Pflanzen auf ihrem Rücken prägen das Bild eines jeden Iatmul-Dorfes; sie säumen den geräumigen Zeremonialplatz und mar-

kieren die Trennungslinien zwischen einzelnen Häusergruppen. Sie werden in die Gliederung des Dorfgrundrisses einbezogen, und ihre Lage spiegelt die Klanstruktur der Dorfgemeinschaft wieder. Auch ausgewachsene Palmen können noch gefährdet werden, wenn die Ueberschwemmung allzu hoch ist oder allzu lange andauert. Es war ein merkwürdig paradoxer Anblick, als nach Monaten der vollständigen Ueberschwemmung des Dorfes und der ganzen Umgebung die Palmen auszutrocknen begannen. Ihre mächtigen Kronen wurden schlaff, die strotzende, grüne Gesundheit der ursprünglich in die Höhe gestreckten Palmwedel wandelte sich, trotz des scheinbaren Wasserüberflusses, zum herbstlichen Braun und Gelb. Das Wurzelwerk der Palmen verfaulte nämlich unter dem Wasser und hörte auf, die nötigen Stoffe aus dem Boden in die Höhe zu transportieren.

Bei der grossen Mühe, die die Aufschichtung der erwähnten Hügel bereitet, ist es nicht gut denkbar, eine grössere Sagopalmenpflanzung auf diese Weise aufzuziehen. In der Tat ist dies auch nicht notwendig. Im Norden, in einer Entfernung von zwei bis fünf Kilometern vom Sepik, erstrecken sich grosse, mit tropischem Wald bewachsene Flächen, wo sich auch reiche Bestände wildwachsender Sagopalmenarten befinden. Die Pflege der für die Ernährung verwendeten Arten geht hier problemlos, wenn auch nicht ohne Aufwand, vor sich. Die Landschaft zwischen dem breiten Band des verwilderten Flusses und diesem Wald besteht vorwiegend aus Grassumpf. Je mehr wir uns vom Sepik entfernen, desto weniger treffen wir ehemalige Flusssdämme an, bis diese dann ganz verschwinden. An den seltenen Stellen, wo das Ufer eines nördlichen Zuflusses hoch genug war, befinden sich hie und da noch einzelne Baumgruppen. Das Terrain steigt unmerklich, und die wilden Sagopalmengemeinschaften bilden an leicht erhöhten Stellen den für sie typischen Sagosumpf. Noch weiter gegen Norden folgt die zusammenhängende Walddecke des tropischen Regenwalds, wo sich die erwähnten grossen Sagobestände befinden.

Die Waldgebiete werden von den Sawos bewohnt, einer mit den Iatmul nahe verwandten Bevölkerungsgruppe, deren Sprache, gleich wie das Iatmul, zur Ndu-Sprachfamilie gehört. Die Zentral-Iatmul unterhalten einen wöchentlichen Tauschverkehr mit fünf Walddörfern; von Osten nach Westen sind dies Gaikorobi, Nangusap, Marap, Yamil und Yagiap, wobei Marap in zwei Siedlungen zerfällt*. Die Märkte werden auf Lichtungen im Wald abgehalten, die zwischen dem Hauptstrom und den eigentlichen Walddörfern liegen und für keinen anderen Zweck benützt werden. Zur Zeit unseres Aufenthaltes gab es im nördlichen Wald sechs bis sieben Marktplätze, die von Palimbei aus regelmässig frequentiert wurden.

* Auf den Karten des 'Royal Australian Survey Corps' finden sich die folgenden Entsprechungen: Gaikarobi, Nogosop, Marap No. 1 und Marap No. 2, Yamok und Waniko (zwei Dorfteile von Yamil), Yakiap.

5.4. ZUM BEGRIFF DES MARKTES

Wenn wir das Wort "Markt" verwenden, operieren wir unwillkürlich mit unseren europäischen Vorstellungen: mit der des Dorfmarktes, des regionalen Marktes oder sogar mit der wirtschaftstheoretischen Abstraktion der Preisbildung, die sich in einem spezifizierten Gebiet aus der Zusammenwirkung von Angebot und Nachfrage ergibt. Der sich seit Generationen wiederholende Vorgang, in dem die Iatmul-Frauen frischen Fisch und die Sawos-Frauen frisch ausgewaschenes Sagomehl austauschen, hat sicherlich zur Etablierung eines abstrakten Tauschwertes geführt, dessen funktionelle Eigenschaften wohl einen Vergleich mit einem beliebigen Tauschvorgang zulassen, unabhängig vom Typ des ökonomischen Systems, innerhalb dessen er sich abspielt. Aufgrund solcher allgemeinen Eigenschaften jedoch lässt sich eine konkrete ökonomische Aktivität nicht hinreichend beschreiben. Diese Iatmul-Sawos-Märkte lassen viele wichtige konstituierenden Merkmale des Begriffs des europäischen Marktes vermissen, weisen auf der anderen Seite aber solche auf, die bei den europäischen Märkten undenkbar sind. Sicher ist der Iatmul-Sawos-Markt kein freier Markt, der vom Wettbewerb bestimmt wäre. Weder die Wahl der Ware noch eine eventuelle Manipulierung des Tauschwertes können in den Dienst des Wettbewerbs gestellt werden. Der Tausch vollzieht sich unter bekannten, befreundeten resp. verwandten Personen.

Wenn wir der Ueberlieferung, dass die Flusslandschaft vom Norden her besiedelt wurde, Glauben schenken, würden die Tauschbeziehungen zwischen den Sawos und den Iatmul auch auf einem ursprünglich ganz direkten Abstammungs- und Verwandtschaftsverhältnis beruhen, dessen Bewusstsein nach der Gründung der neuen Splittersiedlungen am Fluss aufrechterhalten blieb. Die gegenwärtige soziale Struktur der Tauschbeziehungen, soweit wir sie kennen, spricht für diese Annahme. So ist z.B. der Markt zwischen Marap und Palimbei nicht einmal für alle Palimbei-Frauen und alle Marap-Frauen zugänglich, sondern - von beiden Seiten her - nur für die Frauen je einer besonderen Männerhausgemeinschaft, eines lokalen und verwandtschaftlichen Verbandes, der kleiner als eine Dorfgemeinschaft ist. Wenn wir bedenken, dass die Klans der betreffenden Männerhausgemeinschaft von Palimbei meistens einen Klan der entsprechenden Männerhausgemeinschaft von Marap angeben können, mit der sie durch Abstammung verwandt sind, dürfen wir mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Definition des Personenkreises, der an einem Tauschvorgang teilnimmt, und die Existenz der Tauschbeziehung überhaupt von den überlieferten Abstammungsverhältnissen zwischen Wald und Fluss abhängen. Wir haben weder eine Untersuchung der personalen Zusammensetzung am Marktplatz selbst durchgeführt noch eine gründliche Befragung darüber angestellt. Ueber die Entstehung und die Geschichte der einzelnen Marktbeziehungen gibt es eine ebenso reiche mündliche Ueberlieferung wie im Falle der Geschichte der Dorfgemeinschaften (vgl. die Schilderungen von Mbarangawi im Kap. 12).

5.5. DIE SONDERSTELLUNG DES TOEPFEREI-ZENTRUMS AIBOM⁴⁸

Wir haben festgestellt, dass die Dörfer der Zentral-Iatmul keine regelmässigen institutionalisierten Tauschbeziehungen untereinander unterhalten. Aibom, als Zentrum der Tonwarenproduktion, bildet in dieser Hinsicht eine Ausnahme: alle Dörfer der Iatmul und viele Dörfer der Sawos beziehen von dort direkt oder indirekt ihren Bedarf an Tonwaren. Im Grassumpf zwischen Sepik und Chambri-See, am nördlichen Rand des Aibom-Berges, befindet sich eine kleine Splittersiedlung namens Malinsawa; in der Nähe dieser Siedlung findet jede Woche ein Tauschmarkt statt. Die Aibom-Frauen bringen ihre Tonwaren und weitere Artikel wie z.B. Betelfrüchte, die Malingei- und Palimbei-Frauen bringen Sagomehlbrocken, die sie zuvor im nördlichen Wald gegen Fisch eingetauscht haben. Es kommt gelegentlich vor, dass Malingei- oder Palimbei-Frauen Bestellungen von Frauen aus den Walddörfern erledigen: sie transportieren die in Malinsawa eingetauschte Tonware beim nächsten regelmässigen Markt weiter in den nördlichen Wald.

5.6. DIE VERSORGUNG MIT BETELFRUECHTEN, MIT OBST UND GEMUESE

Im Dorf Palimbei und in seinen Pflanzungen wachsen relativ wenig Betelpalmen; man müsste dafür gleiche Hügel wie für die Kokospalmen aufschichten. Es ist ein Zeichen der Apathie und des Kulturzerfalls, dass dieser Arbeitsaufwand nicht mehr geleistet wird. Mit Nostalgie und einer Dosis Selbstverachtung erzählten uns die älteren Männer, wie ihre Väter die harte Arbeit, Betelpalmen in grosser Anzahl auf Hügeln zu pflanzen, nicht scheuten. Die sehr geschätzten Betelfrüchte, ein alltäglich gebrauchtes und für jede festliche Angelegenheit in grossen Mengen nötiges Genussmittel, tauschen die Bewohner von Palimbei im nördlichen Wald gegen Fisch oder in Aibom resp. Malinsawa gegen Sago ein.

Schon kurz nach dem Einsetzen der Trockenzeit tragen die Gärten von Palimbei reichlich Obst und Gemüse. Während der Monate des Hochwassers wird aber dieser Teil der Ernährung immer knapper, bis die dorfeigenen Quellen ganz erschöpft sind. In dieser Zeit gewinnen verschiedene grüne Wasserpflanzen an Bedeutung für das Essen, und von den Sawos werden zusätzlich Obst und Gemüse eingetauscht.

5.7. DIE UNTERGEGANGENEN TAUSCHARTIKEL STEINE, MOLLUSKENSCHALEN UND SCHLAFROEHREN

Neben den Artikeln, die wir bis jetzt besprochen haben - Sagomehl, Betelfrüchten, Gemüse, Obst und Tonwaren -, gibt es noch weitere, die in der vorkolonialen Zeit auf dem Wege des Tauschhandels mit umliegenden Dörfern nach Palimbei gelangten. Am wichtigsten waren die Steine als Material für die Herstellung der Beil- und Dechsel-

klingen, ferner Molluskenschalen aus dem pazifischen Ozean oder schon fertige Schmuckstücke, die man aus diesen hergestellt hat, schliesslich riesige, aus Gras-
matten zusammengeknüpfte Schlafröhren, die einer ganzen Familie als Schutz vor den
Mücken dienten. Steininstrumente und Schlafröhren sind heute durch industrielle Er-
zeugnisse ersetzt, der Schmuck aus Molluskenschalen verlor viel von seiner Bedeutung.
Bei den Zentral-Iatmul gab es zur Zeit unseres Aufenthaltes keinen Tauschhandel mehr
mit diesen Artikeln. Nur der Muschelschmuck war immer noch als Schmuck oder als zere-
monieller Gabe im Gebrauch (über das Verhältnis der traditionellen zeremoniellen
Gaben zur australischen Währung vgl. Kap. 19).

5.8. DAS AUSMASS DER GEGENSEITIGEN ABHÄNGIGKEIT DER TAUSCHPARTNER

Im grossen ganzen sieht es so aus, dass die Sawos weniger von den Iatmul abhängig
sind als umgekehrt und dass sie viel mehr anzubieten haben als die Zentral-Iatmul,
abgesehen von den Tonwaren aus Aibom. Palimbei-Bewohner können im Tauschhandel ausser
Fisch nur Tabakblätter aus ihren Gärten abgeben, neuerdings etwas Geld, zur Zeit un-
seres Aufenthaltes die australische Währung. Den wöchentlichen Austausch von Sago
gegen Fisch versucht man vorläufig mit grösstem Nachdruck gegen das Eindringen des
Geldverkehrs abzuschirmen. Die erste Ausnahme wurde für eine besondere Art grosser
Sagomehlbrocken eingeräumt, die schon in der vorkolonialen Zeit im Tausch gegen
Schmuckstücke erstanden werden konnten. Diese grossen Mehlbrocken kann man heute im
Rahmen des traditionellen Tauschmarktes für Geld kaufen, die Transaktion wird aber
zeitlich und räumlich vom regulären Tauschvorgang ferngehalten: der Kauf wird, bevor
man Fisch und Sago zu tauschen beginnt, etwas abseits von dem eigentlichen festge-
legten Tauschort erledigt. Die in der Trockenzeit wöchentlich stattfindenden Märkte
in Kapaimari, die von der katholischen Mission angeregt wurden, sind die ersten im
Gebiet der Zentral-Iatmul, die für jedermann offen stehen und bei denen ausschliess-
lich gegen Geld gehandelt wird.

Wenn wir bedenken, dass die Bewohner von Palimbei auch bei der Beschaffung des
Baumaterials in grossem Ausmass von den Waldbewohnern abhängig sind und dass die
Waldbewohner für ihre Proteinversorgung das wilde Schwein, den Kasuar und weitere
kleinere Waldtiere jagen und gelegentlich sogar selbst fischen können, müssen wir
uns wundern, wie dieses so stabile, ausgewogene und für beide Seiten annehmbare
Tauschsystem aufrechterhalten werden kann. Eine rein ökonomische Antwort würde die
Untersuchung der Tauschäquivalente voraussetzen: ist es etwa so, dass der Arbeits-
aufwand für ein Quantum Fisch, das einer Tauscheinheit entspricht, relativ gross ist,
und dass der Arbeitsaufwand für ein Quantum Sagomehl, das derselben Tauscheinheit
entspricht, viel kleiner wäre? Diese Frage kann man seriös nur beantworten, wenn man
den Arbeitsaufwand bei beiden Tauschpartnern und die effektiv getauschten Mengen für

eine gegebene Zeitperiode und für sämtliche Teilnehmer an einem konkreten Markt während dieser Periode messen würde. Eine solche quantitative Untersuchung haben wir nicht gemacht. Aufgrund meines allgemeinen Eindrucks aber bin ich überzeugt, dass der Arbeitsaufwand der Fischerinnen kleiner ist. Das Missverhältnis mag zum Teil dadurch kompensiert werden, dass die Frauen vom Fluss einen längeren Weg zum Marktplatz als die Frauen aus den Walddörfern zurückzulegen haben. Vielleicht wird zugunsten der Fischerinnen auch eine gewisse Unsicherheit des Fischfangs, die bei der Sagogewinnung entfällt, eingerechnet. Die wichtigsten Faktoren, die die Stabilität dieses Tauschsystems erklären würden, sind aber nicht in der Äquivalenz der materiellen Werte bzw. der Nutzwerte oder des Arbeitsaufwands zu suchen, sondern in einer Reihe sozialer Beziehungen, deren Wirkungsweise nicht durch die Produktion oder die Bedürfnisse der Ernährung diktiert wird⁴⁹.

5.9. FEINDLICHE BEZIEHUNGEN ZU DEN DÖRFERN INNERHALB UND AUSSERHALB DER GRUPPE DER ZENTRAL-IATMUL

Schauplatz von Kriegszügen war vor allem der Fluss. In der Luftlinie gemessen ist der Abschnitt des Flusses, wo die Iatmul-Dörfer liegen, gegen 70 km lang, die tatsächliche Länge des Flusses aber mehr als das Doppelte. Zwischen dem obersten Dorf der West-Iatmul, Sapandai, und dem untersten der Ost-Iatmul, Tambunum, hat der sich windende Flusslauf eine Länge von 170 km. Dort spielten sich früher die kriegerischen Unternehmungen und die Kopfjagdzüge der Zentral-Iatmul ab. Mit den Dörfern im nördlichen Wald gab es nur selten bewaffnete Auseinandersetzungen. Im Jahr 1927 wurden den Palimbei alle kriegerischen Auseinandersetzungen untersagt und die Bestrafung jeder Art von Gewalttaten der gesetzlichen Strafgewalt der Kolonialmacht unterstellt. Diese Entmündigung der Dorfgemeinschaften der Zentral-Iatmul wurde aber erst am Anfang der dreissiger Jahre mit Erfolg durchgesetzt⁵⁰. Seit dieser Zeit machen die Iatmul keine lokalen Kriege mehr; dafür haben sie die Möglichkeit bekommen, sich als Polizisten der ehemals kolonialen Verwaltung anstellen zu lassen oder Soldaten der heute nationalen Armee zu werden.

Die drei Dörfergruppen der West-, Zentral- und Ost-Iatmul unterhalten keine nennenswerten Tauschbeziehungen untereinander. Sie liegen in einem ähnlichen natürlichen Habitat, wie wir es für die Zentral-Iatmul beschrieben haben, und auch ihre Tauschpartner sind vor allem die Sawos-Dörfer im nördlichen Wald. Im Falle der Ost-Iatmul nimmt aber die Bedeutung der sagogewinnenden Dorfgemeinschaften, die südlich des Sepik wohnen, zu. Die Verflechtung der Interessen und der Verwandtschaftsbeziehungen, die sich in gegenseitigen Besuchen und friedlicher Kooperation äussert, ist innerhalb jeder von diesen drei Dörfergruppen enger als zwischen Dörfern, die zu verschiedenen Dörfergruppen gehören. In der vorkolonialen Zeit äusserte sich

diese engere Verflechtung unter den Dörfern der Zentral-Iatmul darin, dass sie keine Kopfjagdzüge gegeneinander unternahmen; doch bedeutete dies keinen stärkeren kriegerischen Zusammenhalt. Im Gegenteil: es gab unter den einzelnen Dörfern der Zentral-Iatmul traditionelle Streitigkeiten und Rivalitäten, die wahrscheinlich schon in der Geschichte der Abspaltung begründet und nur gelegentlich, in Bezug auf einen äusseren Feind in den Hintergrund getreten sind. Wenn es unter den Dörfern der Zentral-Iatmul zu Konflikten kam, die zu bewaffneten Auseinandersetzungen und zu Tötungen führten, schnitt man die Köpfe der Opfer nicht ab. Anlass für solche Konflikte unter den Dörfern der Zentral-Iatmul war meistens ein Streit um das Nutzungsrecht von Fischgründen und bebaubaren Bodens oder ein Sexualdelikt. In den Kämpfen zwischen den Dörfern der Zentral-Iatmul hat man sich strengeren Regeln unterworfen als in den Kämpfen mit anderen Dörfern; man verwendete z.B. keine Lanzen mit Widerhaken, sondern nur eine besondere Art von Keulen⁵¹.

Neben solchen Auseinandersetzungen, die an praktische Zwecke gebunden waren oder aus Rache entstanden sind, veranstaltete man zwischen Palimbei und Malingei eine Art rituelle Mensehtötung, bei der ebenfalls der Kopf des Opfers nicht abgeschnitten wurde. Zwischen Malingei und Palimbei befindet sich eine freie Grasfläche, die auf beiden Seiten durch einen Wald von den Dörfern getrennt ist. Dort versammelten sich die bewaffneten Männer: die von Palimbei auf ihrer, die von Malingei auf der entgegengesetzten Seite der Wiese. Abwechslungsweise warf man immer von einer Seite einen Speer, bis ein Mann schwer oder tödlich verletzt war. Zu den Spielregeln gehörte es, dass man vor dem Wurf einen Schrei ausstieß, der es den Männern auf der anderen Seite ermöglichte, sich zu konzentrieren und - wenn möglich - dem Speer auszuweichen.

Das Ziel der eigentlichen Kopfjagdzüge befand sich immer jenseits des Kreises, in dem die Dörfer der Zentral-Iatmul liegen⁵². Wir sind gewohnt, die rituelle Mensehtötung, die mit der Abtrennung des Kopfes verbunden ist, "Kopfjagd" zu nennen. Ihr hervorstechendes Merkmal ist, dass sie zu keinem direkten aussenpolitischen oder ökonomischen Zweck unternommen wird; auch das Motiv der Rache, das gelegentlich anklingt, spielt eine untergeordnete Rolle. Die langdauernden vorbereitenden Rituale im Dorf, der Ueberfall selbst, von dem man einen oder mehrere Köpfe ins Dorf zurückbrachte, und die anschliessenden Rituale, die sich durch eine ganz besondere Komplexität auszeichneten, bedeuteten überhaupt keinen materiellen Gewinn im Sinne des Raubes oder einer Ausdehnung der Kontrolle über die Wasser- oder Landressourcen. Sicher ist das Prestige der einzelnen erfolgreichen Personen, der grossen Kopfjäger, und ihres Dorfes, das für erfolgreiche Kopfjagdzüge bekannt war, hoch gestiegen. Dennoch begründete dieses Prestige kein System materieller Privilegien, höchstens - auf längere Sicht - eine Grundlage für eine spätere Ausdehnung von Nutzungsrechten⁵³. Die Kopfjagdsitten zeichneten sich durch Gegenseitigkeit aus, die an eine Art 'gentlemen agreement' erinnert, nicht sehr verschieden von der Veranstaltung, die zwischen Palimbei und Malingei stattzuhaben pflegte⁵⁴. Allerdings fanden die

Kopfjagdzüge unter Dörfern statt, deren friedliche Aktivitäten viel weniger eng miteinander verflochten waren als unter den Dörfern der Zentral-Iatmul; die gegenseitig abwechselnden Kopfjagdüberfälle selbst waren die wichtigste gemeinsame Aktivität, und sie selbst begründeten die Beziehung. Der traditionelle Feind der Palimbei waren die West-Iatmul, von den Iatmul selbst Āaura genannt. Zwischen den Āaura und Palimbei gab es zwar auch Beziehungsstränge, die mit der Kopfjagd nichts zu tun hatten: der wichtigste bestand darin, dass ein Teil der Bevölkerung von Palimbei von einer Gruppe Zuwanderer abstammt, die vor nicht allzu langer Zeit aus dem Gebiet der Āaura kamen. Diese wussten natürlich Bescheid über die Verhältnisse in den Dörfern der West-Iatmul und hatten dort eine Reihe von Verwandten zurückgelassen. Doch nur seltene informelle Besuche resultierten aus diesem Umstand. Es gab auch keine friedlichen Rituale, die auf der Ebene des Dorfes oder der Männerhausgemeinschaft in einer Kooperation zwischen den West- und Zentral-Iatmul veranstaltet worden wären - das einzige verbindende Ritual war dasjenige der Menschentötung.

Von den reinen Kopfjagdzügen lassen sich gut die eigentlichen Kriegszüge unterscheiden, die aus konfligierenden politischen und ökonomischen Interessen hervorgehen und keine solch ausgeprägte institutionalisierte Gegenseitigkeit aufweisen. Ein Beispiel dafür sind die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Kanganamun und Kararau, dem ältesten Dorf der Ost-Iatmul. Als die erste Absplitterung von Palimbei vor sich ging und diese Auswanderergruppe daran war, Kanganamun zu gründen, erhob die Dorfgemeinschaft von Kararau Einspruch gegen eine solche andauernde Ausdehnung der Nutzungsrechte von seiten der Palimbei. Mit wiederholten Angriffen versuchten die Bewohner von Kararau, die neugegründete Dorfgemeinschaft Kanganamun einzuschüchtern und zu vertreiben; nach zähem Widerstand gelang es aber den Kanganamun, sich zu behaupten und schliesslich über die Bewohner von Kararau einen Sieg zu erringen. Die damaligen Grenzziehungen, die nur aufgrund des Kriegserfolgs möglich waren, wurden zum Recht von heute. Bei solchen Kämpfen wurden auch Köpfe abgeschnitten, der Akt der Menschentötung war aber fest in die politischen Machtkämpfe eingegliedert und hatte nicht jene Eigenwertigkeit, die er im Rahmen der Institution der Kopfjagd aufwies. Auch die Kopfjagd- und Kriegsbeziehungen zum Dorf Samburi, das nicht mehr zur Sprachgemeinschaft der Iatmul gehört, waren wohl vor allem durch Gewalt- und Machtausübung gekennzeichnet⁵⁵. Die Dorfgemeinschaft Aibom nimmt hier wieder eine Sonderstellung ein: ihr Verhältnis zu Samburi zeichnet sich, wohl wegen der nachbarschaftlichen Nähe, eher durch eine Wechselseitigkeit aus, nicht unähnlich dem Verhältnis zwischen Palimbei und Malingei.

5.10. FRIEDLICHE BEZIEHUNGEN ZU GEMEINSCHAFTEN, DIE ZU FEINDLICHEN DORFGRUPPEN GEHÖREN

Den Friedensvertrag zwischen zwei verfeindeten Gruppen wollen wir am Beispiel der Gründungen von Korogo und von Tīgawi darstellen. Korogo ist eine Dorfgemeinschaft der West-Iatmul, die von Āaurangei, der ältesten Siedlung dieser Dorfgruppe, abstammt. Ursprünglich hatte die Dorfgemeinschaft Korogo ihre Häuser in unmittelbarer Nähe des Mutterdorfes Āaurangei, direkt am Sepik-Ufer, erbaut, während Āaurangei an einer alten Flusschlinge etwa 30 Minuten Kanufahrt vom Sepik entfernt lag. Die deutschen Forschungsschiffe der Jahre 1908-1913 fanden Korogo noch an dieser Stelle. Beim erneuten Aufflackern eines alten Konfliktes zwischen Āaurangei und Korogo gelang es den Männern von Āaurangei und von anderen Dörfern der West-Iatmul, die Dorfgemeinschaft von Korogo zur Flucht zu zwingen. Auf improvisierten flossartigen Fahrzeugen, aus mehreren grossen Kanus zusammengesetzt, die nebeneinander gestellt und mit langen Querbalken zusammengehalten wurden, trieb die ganze Dorfgemeinschaft von Korogo mit ihrer geringen Habe flussabwärts und ging etwa sieben Kilometer von ihrem ursprünglichen Sitz entfernt ans Ufer. Damit entzog sie sich zwar dem Zugriff des eigenen Mutterdorfes, gelangte nun jedoch in die Nähe des Einflussgebietes der Zentral-Iatmul. Die Entfernung zwischen Āaurangei und Palimbei beträgt, in der Luftlinie gemessen, 18 km. Zwischen Yensan, dem damals westlichsten Dorf der Zentral-Iatmul, und der Mündung des Baches, durch den Āaurangei vom Fluss erreichbar ist, sind es aber 32 km Flussfahrt. Dort, in diesen weiten Land- und Flusstrecken, die damals unbewohnt waren, durchkreuzten sich die Einflussphären der West- und Zentral-Iatmul. Darüber hinaus war der hohe Flussdamm am linken Ufer, wo die Menschen aus Korogo ihre Zuflucht nahmen, im Einfluss- und Nutzungsbereich zweier Dorfgemeinschaften im nördlichen Wald, Torembi und Yamīl. Die Flüchtlinge hatten keine andere Wahl, als entweder neue Verhandlungen mit Āaurangei über die Möglichkeit der Rückkehr zu führen oder ein neues Dorf zu bauen, wenn es die genannten Dorfgemeinschaften erlaubten. Sie entschlossen sich für die zweite Lösung und schickten Unterhändler in alle drei Dörfer Torembi, Yamīl und Palimbei. Nach einer Reihe von dramatischen Verhandlungen in Palimbei konnte die aggressive Minderheit, die die Flüchtlinge abweisen wollte, überzeugt werden, und die Unterhändler bekamen die Einwilligung von Palimbei. Als Zeichen des Friedensvertrags wurde beschlossen, Heiratsverbindungen zwischen dem neuen Korogo und Palimbei zu schaffen. Drei Frauen aus Korogo heirateten nach Palimbei; eine von ihnen lebte noch in hohem Alter zur Zeit unseres Aufenthaltes⁵⁶.

Die Gruppe, die etwas später Tīgawi gründete, stammt auch von den West-Iatmul ab. Nach langen Irrfahrten in der unwirtlichen Landschaft südlich des Sepik-Stroms wurde sie von einem einflussreichen Mann von Kanganamun namens Marikinsin endlich aufgenommen, dem es gelang, seine Dorfgemeinschaft von den Vorteilen dieser Regelung zu

überzeugen. So wurde Tigawi an der Grenze zwischen den Zentral- und Ost-Iatmul gegründet, dort, wo sich die Einflussphären der Dorfgemeinschaften von Kanganamun und Kararau berühren.

5.11. EIN UEBERBLICK UEBER DIE KONTAKTE ZWISCHEN PALIMBEI UND DEN UMLIEGENDEN DOERFERN WAEHREND UNSERES AUFENTHALTES

Diese Kontakte waren viel häufiger als die Besuche von Beamten, Missionaren oder Händlern, und ich kann daher keine genauere Vorstellung von ihrer Anzahl vermitteln. Ich beschränke mich deshalb im folgenden auf eine Aufzählung der verschiedenen Typen dieser Kontakte und auf Schätzungen ihrer relativen Häufigkeit. Obwohl das nächstgelegene Dorf Malingei ist, fanden die meisten kleinen informellen Kontakte mit Yindabu statt. Alle Bewohner von Yindabu, die älter als 25 Jahre sind, wurden noch in Palimbei geboren. Zwischen diesen zwei Dörfern besteht das direkteste und dichteste Netz der Verwandtschaft und der informellen Kooperation; Besuche in beiden Richtungen waren ein gewöhnliches Ereignis. Um diese unscheinbaren persönlichen Begegnungen zu zählen und ihr Gewicht zu untersuchen, müsste man eine eigens dafür bestimmte Daten-Erhebung unternehmen. Diese Art der Kontakte war mit den übrigen Dörfern der Zentral-Iatmul weniger häufig, zum Teil infolge der gespannten politischen Lage (vgl. Kap. 12). Wohl am wenigsten häufig wurde das Dorf Sotmeri besucht, das in einem ernststen Konflikt mit Yindabu stand. Dies wirkte sich auch auf die Beziehung zwischen Palimbei und Malingei aus, weil Sotmeri von Malingei aus gegründet wurde, wie Yindabu von Palimbei aus. Diese Art der kleinen informellen Kontakte mag auch mit nahen Sawos-Dörfern wie Marap und Yamil ungefähr gleich häufig gewesen sein wie mit Kanganamun, Yensan und Aibom.

Die grösste Menge von Besuchern kam nach Palimbei bei Gelegenheit des Initiations-Rituals am Ende des Jahres 1972 (vgl. die Beschreibung im Kap. 17). Umgekehrt veranlassten die Initiationen in Malingei und in Kanganamun am Ende des darauffolgenden Jahres viele Palimbei-Bewohner, diese Dörfer zu besuchen. Dasselbe gilt für kleinere klanbezogene Feste. Wenn sie in Palimbei stattfanden, haben sich oft auch Besucher aus anderen Dörfern der Zentral-Iatmul an ihnen beteiligt. Umgekehrt haben die Palimbei Besuche in Yensan, Marap, Kanganamun, Aibom und Malingei abgestattet, wenn dort Tanz- und Gesangfeste wie z.B. die Einweihung eines Kanus oder ein Totenfest stattfanden⁵⁷.

Dreimal haben während unseres Aufenthaltes grosse zeremonielle Streitgespräche im Männerhaus Payambit, dem grössten Männerhaus von Palimbei, stattgefunden. Das erste war im November 1972 und handelte von der Stellung, die der Personenname Sisalabwan im System der Mythologie einnimmt (vgl. Kap. 15). Im darauffolgenden Monat ereignete sich wieder ein solcher Namenstreit, der aber einen anderen Personen-

namen betraf. Bei beiden Gelegenheiten kamen ganze Gruppen von älteren Mythologie-Experten nach Palimbei, um an diesem spannenden geistigen Ereignis teilzunehmen. Der dritte grosse Namenstreit mit Beteiligung von Experten aus anderen Dörfern der Zentral-Iatmul fand in zwei Fortsetzungen im Februar und im März 1974 statt. Der Konflikt zwischen Yindabu und Sotmeri führte im März und Juni 1973 zu zwei Beratungen im Männerhaus Payambit, an denen praktisch alle Männer von Yindabu teilgenommen haben. Im März 1974 veranstaltete man in Yensan ein zeremonielles Männerhausgespräch, in dem ein Konflikt zwischen Palimbei und Yensan behandelt wurde, der die Nutzungsrechte auf den Bach Pangan betraf (vgl. Kap. 12). Eine Delegation der Männerhausgemeinschaft Nambaraman wurde bei dieser Gelegenheit von Palimbei her nach Yensan entsandt.

Grössere ökonomische Kooperationen mit Menschen aus anderen Dörfern fanden nicht statt. Eine Ausnahme bildet der Besuch von Männern aus Sotmeri, der unter dem Vorwand einer Dienstleistung gemacht wurde. Im März 1974 kamen die Sotmeri-Männer das erste Mal nach langer Zeit wieder nach Palimbei, um die Auflösung des erwähnten Konflikts zu besiegeln. Sie brachten Baumaterial als Geschenk und wurden von den Palimbei mit einem Ritual empfangen. Als zeremonielle Gegengabe hat man für die Besucher ein Schwein geschlachtet.

In Malingei haben sich regelmässig Kartenspieler zusammengefunden - eine Folge europäischen, bzw. australischen Kultureinflusses. An diesen Nachtpartien haben bestimmte Männer von Palimbei und Kanganamun gerne teilgenommen.

Besuche ausserhalb des Kreises der Zentral-Iatmul - wenn man die Reisen in die Städte nicht in Betracht zieht - fanden kaum statt. Es sind mir nur zwei solche Fälle bekannt geworden. Ein sehr unternehmungslustiger Mann, der oft wegen verschiedener Geschäfte nach Wewak fuhr, hat sich in Korogo einen zweiten Niederlassungsort geschaffen, weil er von dort schneller die Strasse erreichen konnte, die von Pagwi am Sepik-Ufer gegen Norden führt. Dieser Mann besuchte von Zeit zu Zeit Palimbei, wo eine seiner Ehefrauen mit ihren Kindern lebte. Ein anderer Mann, ein älterer Experte in mythologischen Fragen, besuchte einmal Kararau, um die Landnutzungskonflikte zwischen diesem Dorf und Kanganamun zu besprechen.

6. DIE GRENZEN DES SOZIALEN SYSTEMS

6.1. DIE TOTALITÄT DES SOZIALEN SYSTEMS VON PALIMBEI

Südlich des Sepik erstrecken sich noch grössere Flächen von unbewohnbaren Grassumpf als gegen Norden. Zusammenhängende Waldflächen treten selten oder erst in grosser Entfernung vom Hauptstrom auf. Mit Ausnahme von Erhöhungen am Ostrand des Chambri-Sees, wo die Dörfer Aibom und Samburi liegen, und einer Insel im Chambri-See, auf der sich Lukluk befindet, eine Dorfgemeinschaft, die sich erst in jüngster Zeit von den West-Iatmul abgesplittert hat, ist dieses ganze riesige Grassumpfgebiet südlich der Zentral-Iatmul unbewohnt. Erst weit am südlichen Rand des Chambri-Sees und in der Nähe des Korosameri-Flusses treffen wir wieder Siedlungen an. Diese Bevölkerungsgruppen gehören nicht mehr zur Ndu-Sprachfamilie (mit Ausnahme der Dörfer Tĩmbĩmeri und Arimsaun, die zu den West-Iatmul gehören, und des Ost-Iatmul-Dorfes Momeri). Mit den Völkern südlich des Sepik unterhalten die Zentral-Iatmul wenig Beziehungen; für die Dorfgemeinschaft Aibom, die auch in dieser Hinsicht eine Sonderstellung einnimmt, und für die Ost-Iatmul sind sie von grösserer Wichtigkeit.

Westlich der West-Iatmul, noch weiter flussaufwärts, befindet sich die Bevölkerungsgruppe Manambu, deren Sprache zur Ndu-Sprachfamilie gehört. Welche Art von Beziehungen die West-Iatmul mit den Manambu unterhalten, habe ich nicht beurteilen können; am Anfang des Jahrhunderts hat es zwischen ihnen viele kriegerische Auseinandersetzungen gegeben. Zum aktuellen sozialen System der Zentral-Iatmul gehören sie jedenfalls nicht. Dasselbe gilt von den Abelam und Boiken, den zwei grössten Bevölkerungsgruppen unter den Mitgliedern der Ndu-Sprachfamilie. Sie bewohnen das ganze weite Steppen- und Waldgebiet nördlich der Sawos, d.h. den östlichen Teil des Prinz-Alexander-Gebirges und die Küstenregion westlich von Wewak. Abelam und Boiken wurden den Iatmul erst im Verlaufe der durch die Kolonisierung bedingten Migrationen bekannt. Flussabwärts, östlich der Ost-Iatmul, liegen die Dörfer der Bevölkerungsgruppe Angoram, die nicht mehr zur Ndu-, sondern zur Pondo-Sprachfamilie gehört, d.h. nach der Klassifikation von D. Laycock zur gleichen Sprachfamilie wie das Dorf Samburi südlich des Gebiets der Zentral-Iatmul. Wieder kann ich keine Beobachtungen anführen, die den Charakter der Beziehungen der Ost-Iatmul zu den Angoram beleuchten könnten. Ich kann lediglich sagen, dass die Zentral-Iatmul keine Beziehungen mit ihnen unterhalten.

Ich habe alle diese Völker nur genannt, um die Grenzen nachzuzeichnen, innerhalb denen traditionellerweise das Universum der Dorfgemeinschaft von Palimbei lag. Erst die Bedingungen der Kolonisierung, die neuen Transportmittel, die neuen Verkehrswege und die Abwanderung in die Kolonialstädte, haben diesen Ring der ursprünglichen Isolation aufgebrochen. Bei der Zeichnung dieser Grenzen nahm ich die Dorfgemein-

schaft von Palimbei zum Ausgangspunkt und tastete mich von da aus in alle Richtungen vorwärts. Ich habe alle wichtigen Beziehungsarten und alle Beziehungspartner aufgezählt, die das umfassende soziale System ausmachen, in dem sich die Bewohner von Palimbei zu bewegen pflegten, in dem sie Kooperationen oder Kämpfe veranstaltet haben und über dessen Grenzen sie traditionellerweise nie hinausgegangen sind. Die Grenzen dieses umfassenden sozialen Systems, die ich auf diese Weise bestimmen konnte, gelten nur in Bezug auf Palimbei. Hätte ich eine andere Dorfgemeinschaft der Iatmul zum Bezugspunkt gewählt, würden die Grenzen ihres Universums anders verlaufen und sich nur zum Teil mit denjenigen des Palimbei-Universums decken.

Die Gesamtheit der Personen, die in diesem Universum leben, und die Gesamtheit der Beziehungen in diesem Universum, die die Dorfgemeinschaft von Palimbei betreffen, wollen wir die Totalität des sozialen Systems von Palimbei nennen. Manche Beziehungen, die sich in den Randzonen dieses Universums abspielen und die für die entfernteren Dörfer der Ost-Iatmul, der West-Iatmul und der Sawos von höchster Wichtigkeit sind, aber für die Dorfgemeinschaft von Palimbei kaum irgendwelche direkte Bedeutung haben, rechnen wir nicht mehr zur Totalität des sozialen Systems von Palimbei. Beispielsweise zählen die Linguisten viel mehr Dorfgemeinschaften zu den Sawos, als wir erwähnt haben. Von unserem Standpunkt aus sind aber nur die Sawos-Dörfer von Belang, die aktualisierbare Beziehungen mit Palimbei unterhalten. Es gibt soziale Systeme, die aufgrund eines Merkmals oder einer Gruppe von Merkmalen absolut definiert werden können: z.B. alle Bewohner der Insel Neuguinea, oder alle Bewohner der administrativen Einheit Ost-Sepik-Distrikt, oder alle Bewohner der Sepik-Dörfer, die eine Rückenskarifikation erfahren haben. Innerhalb der Dorfgemeinschaft von Palimbei ist es z.B. der Klan, der auf eine solche absolute Weise definiert wird: die Klanmitglieder gehören zu einem Klan und zu keinem anderen, die Klan überlappen sich nicht (vgl. Kap. 10). In unserem Fall ist es eine Dorfgemeinschaft, die wir als einen archimedischen Bezugspunkt wählten, um die Grenzen ihres besonderen sozialen Systems in seiner Totalität zu zeichnen.

6.2. DER VERGLEICH MIT DEN EUROPÄISCHEN VERHÄLTNISSEN

Die Dorfgemeinschaft von Palimbei ist bis heute in dieses traditionelle eigene Universum viel fester und auf eine vielfältigere Art und Weise eingegliedert als in dem fremden umfassenden sozialen System. Die Systeme der Verwaltung, die kirchlichen Institutionen und die entfernten ökonomischen Zusammenhänge des Weltmarktes, die ihren Einfluss erst im Verlaufe der Expansion der Kolonialmächte Europas in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zu den Iatmul ausgedehnt haben, bemächtigten sich der Dorfgemeinschaft von Palimbei als ganzen, ohne das eigenständige soziale System von Palimbei vollständig zu zerreißen.

Wichtiger als dieser Unterschied - zwischen der Höhe des jeweiligen Integrationsgrades im kolonialen System und im ursprünglichen umfassenden System - erscheint mir aber ein anderer Umstand, der nur im Vergleich mit den europäischen Verhältnissen hervortritt: in b e i d e n diesen Systemen, in dem kolonialen wie in dem ursprünglichen, ist die Dorfgemeinschaft von Palimbei weniger fest eingegliedert als eine europäische Dorfgemeinschaft in ihrem umfassenden System. Dies haben wir in vorausgehenden Kapiteln festgestellt; jetzt geht es uns darum, die Systemeinheiten zu bestimmen, die als Grundlage für diesen Vergleich dienen.

Man könnte z.B. die ganze Insel Neuguinea einerseits und die ganze Halbinsel, bzw. den Kontinent Europa andererseits als Vergleichseinheiten nehmen, mit allem, was auf diesen Landmassen steht und läuft. Oder wir könnten etwas kleinere Einheiten auswählen, die besser überblickbar sind und deren Landfläche ungefähr gleich gross ist. Die Insel Neuguinea ist fast viermal grösser als Grossbritannien, Wales und die Insel Irland zusammen, hat dafür nur gegen drei Millionen Bewohner. Der Ost-Sepik-Distrikt, in dem das Gebiet der Iatmul liegt, ist ungefähr gleich gross wie die Schweiz, hat aber nur gegen 200'000 Einwohner im Gegensatz zu den mehr als sechs Millionen Bewohnern der Schweiz. Die erste fundamentale Feststellung, die sich aus dem Vergleich dieser grossen sozialen Systeme ergibt, betrifft die Existenz und die hervorragende Bedeutung der Städte in Europa. In Neuguinea gab es noch am Anfang des 20. Jahrhunderts gar keine Städte, und diejenigen, die heute bestehen, sind noch klein und wenig zahlreich. Im Jahr 1971 gab es in Papua New Guinea nur zwei Städte, die mehr als 20'000 Einwohner hatten: Port Moresby mit 76'507 und Lae mit 38'705. Die meisten Neuguinenser, rund 90%, leben in kleinen Landgemeinden, die weniger als 1000 Bewohner zählen.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts, obwohl London damals schon fast eine Million Einwohner hatte, war das Zahlenverhältnis zwischen der englischen Land- und Stadtbevölkerung noch nicht so grundsätzlich von den neuguineischen Verhältnissen verschieden wie heute. Im Jahre 1801 lebten weniger als 10% der Bevölkerung von England und Wales in Städten, die mehr als 100'000 Einwohner hatten. 1901 waren es schon 35%; 58% der Bevölkerung lebte in Städten, die mehr als 20'000 Einwohner zählten. 1951 lebten schon 70% der Bevölkerung von England und Wales in Städten mit mehr als 20'000 Einwohnern. Grossbritannien gehört zu jenen Ländern, deren Bevölkerung sich heute nicht mehr aus dem eigenen Natur-Gebiet ernähren kann⁵⁸.

Im nächsten Schritt wollen wir uns fragen, welche Beziehungen zwischen den Städten und Landgemeinden in Europa und in Neuguinea bestehen, bzw. welche Beziehungen unter den Landgemeinden und unter den Städten sich abwickeln und worin die Unterschiede zwischen der Situation hier und dort bestehen. Die zweite fundamentale Feststellung betrifft den Grad der Integration der Gemeinden untereinander und in ein übergreifendes politisches und ökonomisches System. Diese Integration ist in Europa weit fortgeschritten, in Neuguinea dagegen bestand sie ursprünglich gar nicht und besteht

56

auch heute nur im Keim. Die einzelnen Landgemeinden Neuguineas sind miteinander und mit den neuen Verwaltungszentren gar nicht oder nur schwach verbunden, wenn wir mit Verbundenheit eine laufende soziale Interaktion bezeichnen. Eine andere Art der Verbundenheit der meisten neuguineasischen Landgemeinden untereinander stellen die Linguisten fest, indem sie strukturelle Uebereinstimmungen feststellen: mehr als 500 Sprachen Neuguineas gehören laut den neuesten Forschungen zum selben papuanischen Sprachstamm⁵⁹. Die meisten Menschen, die diese Sprache sprechen, leben aber in dem kleinen Raum ihrer isolierten Dorfgemeinschaften. Nicht nur, dass sie ursprünglich von diesen strukturellen Uebereinstimmungen nichts wussten, sie wussten nicht einmal von der Existenz der übrigen Dorfgemeinschaften, die sich ausserhalb der beschränkten Zone der Handels- und Kriegsbeziehungen eines Dorfes befanden. Als die Kolonisatoren viele Neuguineenser aus verschiedenen isolierten Landgemeinden zu einer laufenden sozialen Interaktion - z.B. auf einer Kokosnussplantage - zusammenführten, konnten sich diese zunächst gar nicht verständigen, obwohl ihre Sprachen wahrscheinlich genetisch verwandt sind. Durch die Entwicklung des Melanesischen Pidgin konnten sie sich aus dieser Situation sehr gut helfen; hier beschäftigt uns aber diese Frage nicht.

Die einzelnen Dorfgemeinschaften Neuguineas waren die wichtigsten konkreten sozialen Interaktionssysteme, die politisch souverän und im hohen Masse ökonomisch autark waren; zum Teil sind sie es noch heute. Die Dorfgemeinschaft Neuguineas ist der dichte Kern des umfassenden sozialen Systems, und ihre Aussenbeziehungen prägen ihre interne Struktur viel weniger, als die interne Struktur einer europäischen Dorfgemeinschaft der Gegenwart von ihrem umfassenden sozialen System beeinflusst wird.

Es gibt wahrscheinlich gar kein räumlich abgrenzbares System, dass alle Iatmul-Dörfer und nur Iatmul-Dörfer umfasst, wenn wir es aufgrund der laufenden sozialen Interaktion definieren. Bei der Betrachtung der Kreise der sozialen Interaktionen, die im Rahmen der Aussenbeziehungen der einzelnen Dorfgemeinschaften geschehen, stellen wir fest, dass es keinen scharfen Schnitt zwischen dem Volk der Iatmul und seinen Nachbarvölkern gibt, d.h. keine Schwelle in der Quantität irgendeiner spezifischen Interaktionsart. Es gibt nur eine grosse Anzahl ähnlicher Interaktionskreise, deren Kernstück immer eine Dorfgemeinschaft bildet und die sich wie Fischschuppen oder wie Dachziegel überlappen. Die wichtigste deutliche Schwelle in diesem Kontinuum, das sich wahrscheinlich mehr oder weniger gleichmässig über die ganze Insel dehnte, ist durch die hohe Häufigkeit der Interaktionen *i n n e r h a l b* einer Dorfgemeinschaft gegeben⁶⁰.

Eine europäische Landgemeinde von ungefähr gleicher Grösse wie die meisten neuguineasischen unterscheidet sich von diesen durch den höheren Grad an Integration in ihrem umfassenden System, d.h. die Aktivitäten ihrer Mitglieder sind durch zahlreiche Faktoren bestimmt, deren Wirksamkeit ihren Ursprung ausserhalb der Dorfgemeinschaft nimmt, und ihre Mitglieder verwenden relativ viel von ihrem Interaktionspotential im Rahmen der Aussenbeziehungen. Wenn das Interaktionspotential eines

Menschen konstant ist, muss dies zur Folge haben, dass seine Interaktionsquantität, die er innerhalb der Gemeinde verwendet, entsprechend kleiner ist. Anders gesagt: eine erfolgreiche Integrierung in ein umgreifendes soziales System kann nur auf Kosten der dorfinternen Integration geschehen⁶¹.

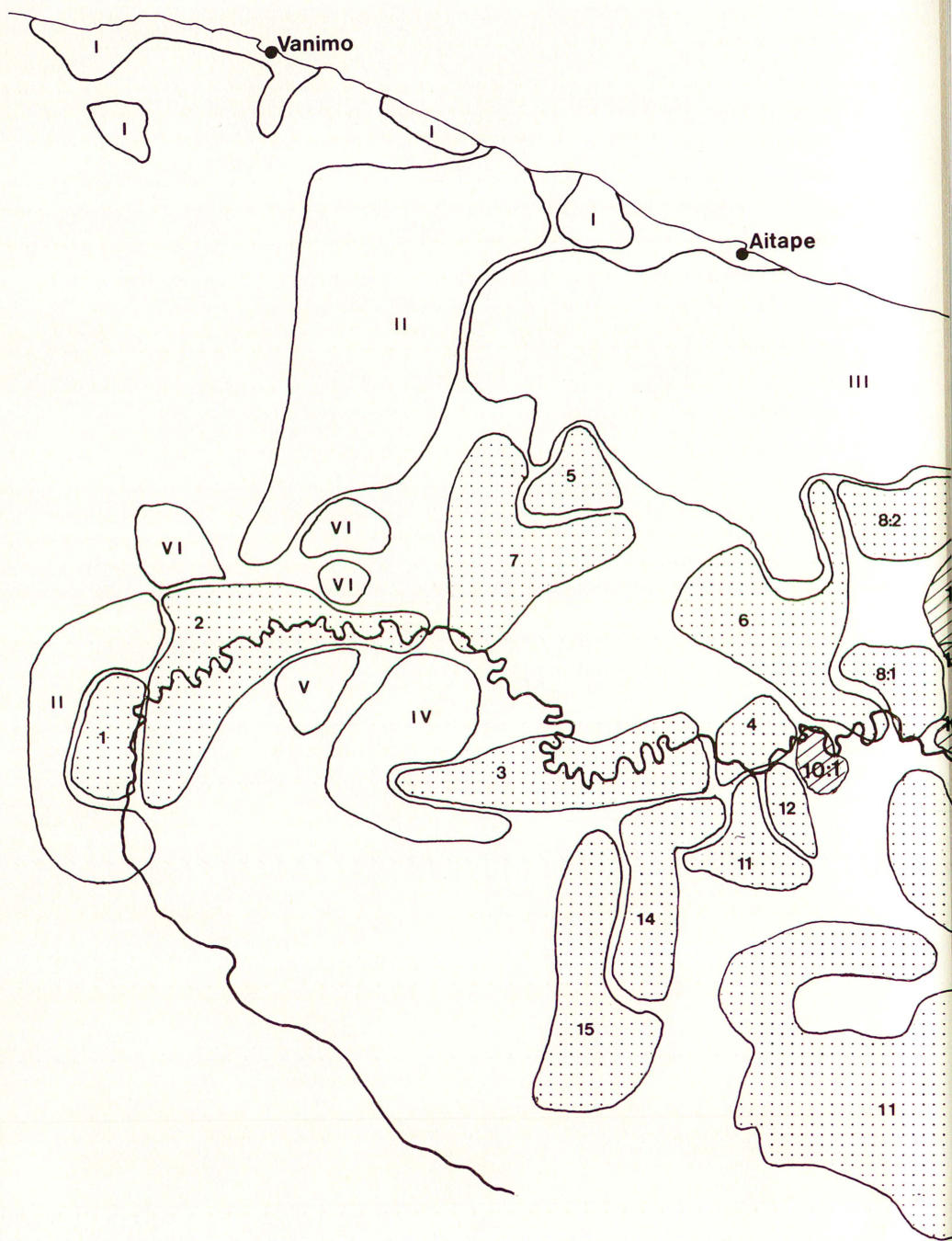
6.3. DIE SPRACHGEMEINSCHAFT ALS EIN SOZIALES SYSTEM⁶²

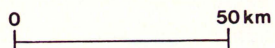
Unter dem geistigen Zugriff des Wissenschaftlers wird alles zum System. Sicherlich könnte man z.B. die Gesamtbevölkerung des Sepik-Beckens auch als ein System auffassen. Dank der langjährigen Arbeit von D. Laycock und weiterer zahlreicher Linguisten ist heute ein Panorama aller Sprachgruppen möglich, die am Sepik-Fluss selbst und in den Steppen- und Berglandschaften nördlich, westlich und südlich des Hauptstromes ihre Wohnsitze haben. Die resultierende Erkenntnis lautet, dass viele dieser papuanischen Sprachen miteinander verwandt sind. Laycock hat im Jahr 1973 sein Sepik-Ramu-Phylum aufgestellt, das aus 26 Sprachfamilien und aus 92 verschiedenen Einzelsprachen besteht. Allerdings betrachtet er die Verwandtschaft aller dieser Sprachen für noch nicht ganz erwiesen. Als ganz gesichert bezeichnet er jedoch die Verwandtschaft unter den meisten Sprachen des Sepik-Subphylums, zumindest also unter 11 Sprachfamilien, die sich aus 44 Einzelsprachen zusammensetzen. Eine dieser Sprachfamilien ist auch die Ndu, das Iatmul eine dieser Einzelsprachen. Die Iatmul wären somit Mitglieder einer für neuguineensische Verhältnisse ziemlich grossen Sprachgemeinschaft, die mehr als 130'000 Individuen zählt. Die Anzahl der Individuen, die Ndu-Sprachen sprechen, beläuft sich auf mehr als 91'000 (den Rest machen die weniger zahlreichen Sprachgruppen am oberen Sepik und in den wenig bevölkerten Gebieten südlich des Hauptstromes aus).

Alle diese Individuen, die in 387 Dörfern leben und 11 verwandte Sprachen sprechen könnte man als Mitglieder eines einzigen sozialen Systems betrachten. Wenn ihre Sprachen so viel Ähnlichkeiten aufweisen, setzt dies irgendeine Art der Beziehungen unter ihnen voraus, und diese Tatsache würde der allgemeinen Definition des Systems genügen. Wo die Ergebnisse der Vergleiche eine genetisch bedingte Ähnlichkeit erkennen lassen, müssen wir uns vorstellen, dass es in einer entfernten Vergangenheit eine relativ kleine Bevölkerungsgruppe gab, die eine gemeinsame Sprache hatte. Nachdem sich dieses Urvolk stark vermehrte und über ein weites Gebiet verbreitete, so dass die einzelnen Subgruppen immer weniger direkten sozialen Kontakt unterhalten konnten, wäre es allmählich zu einer Sprachdifferenzierung gekommen, die schliesslich das heutige Mosaikbild des Sepik-Subphylums ergibt. Durch eine solche Annahme geleitet könnten wir über die Richtungen, in denen sich die wandernden Subgruppen des Urvolkes ausgebreitet haben, und über ihre ursprünglichen Wohnorte Hypothesen aufstellen. Das Vorbild für ein solches Vorgehen besitzen wir in den Arbeiten der

Indogermanisten. Aehnlichkeiten unter den Sprachen können aber auch infolge der gegenseitigen Beeinflussung der benachbarten Dorfgemeinschaften entstehen, so dass nicht alle festgestellten Aehnlichkeiten auf eine genetische Verwandtschaft zurückgeführt werden müssen. In einem solchen Fall hätten wir es also nicht mit einer Sprachfamilie oder einem Sprachstamm zu tun, sondern mit einem Sprachbund, wie dieses Phänomen von R. Jakobson benannt wurde⁶³. Die Geschwindigkeit der Differenzierung der Ursprache kann durch sehr unterschiedliche Faktoren beeinflusst werden, und die Sprachveränderung kann an verschiedenen Orten unterschiedlich schnell vor sich gegangen sein. Die diffusionistische Theorie der Sprachangleichung und der Sprachübernahme hebt natürlich die genetische Theorie der fortlaufenden Differenzierung nicht auf. Sie ergänzen sich eher gegenseitig, indem sie zwei verschiedene Aspekte des Sprachwandels erfassen. Wenn man aber diese beiden Aspekte bei der Rekonstruktion der Differenzierungsstufen in Betracht zieht, wird die Aufgabe so kompliziert, dass sich bei gleichzeitigem Fehlen der historischen, schriftlichen Quellen kaum ein zuverlässiges Bild zeichnen lässt. Aehnliche Ueberlegungen gelten auch bei der Analyse der Verbreitung anderer kultureller Güter, gleichgültig, ob es Axttypen, Typen der ornamentalen Verzierung oder Motive der mythischen Erzählungen sind.

Sprachen im Sepik-Gebiet





SPRACHFAMILIEN DES SEPIK-RAMU-PHYLUMS NACH LAYCOCK 1973, 1975 UND WURM 1981, 1982
Sepik-Schultze-Yuat-Keram-Ramu-Gruppe (97 Sprachen), Bevölkerungszahl circa 195'000

Oberer Sepik-Fluss

| | |
|-------------------------------------|-------|
| 1 Biksi (Isolat) | 200 |
| 2 Abau (Isolat) | 4'545 |
| 3 Iwam-Familie (2 Sprachen) | 3'585 |
| 4 Wogamusin-Familie (2 Sprachen) | 555 |
| 5 Ram-Familie (3 Sprachen) | 941 |
| 6 Tama-Familie (5 Sprachen) | 5'460 |
| 7 Yellow River-Familie (3 Sprachen) | 3'479 |

Sprachen und Bevölkerungsgruppen
am Mittleren und Unteren Sepik

Nukuma-Familie

| | |
|-------------|--------|
| 8.1. Kwoma | 2'865 |
| 8.2. Kwanga | 13'305 |

Ndu-Familie

| | |
|-----------------|--------|
| 10.1. Ngala | 136 |
| 10.2. Manambu | 2'058 |
| 10.3. Kaunga | 230 |
| 10.4. Kwasengen | 3'140 |
| 10.5. Abelam | 33'100 |
| 10.6. Boiken | 35'204 |
| 10.7. Sawos | 8'200 |
| 10.8. Iatmul | 9'842 |

Mittlerer Sepik-Fluss

| | |
|----------------------------------|--------|
| 8 Nukuma-Familie (2 Sprachen) | 16'170 |
| 9 Yerakai (Isolat) | 390 |
| 10 Ndu-Familie (8 Sprachen) | 91'910 |
| 11 Sanio-Familie (6 Sprachen) | 2'742 |
| 12 Bahinemo-Familie (7 Sprachen) | 2'790 |
| 13 Alamlak-Familie (2 Sprachen) | 1'466 |

Bahinemo-Familie

| | |
|------------------|-------|
| 12.1. Bitara | 178 |
| 12.2. Bahinemo | 433 |
| 12.3. Mari | 120 |
| 12.4. Bisis | 395 |
| 12.5. Watakataui | 160 |
| 12.6. Kapriman | 1'439 |
| 12.7. Sumariup | 65 |

Leonhard Schultze-Fluss

| | |
|-------------------------------|-----|
| 14 Walio-Familie (3 Sprachen) | 572 |
| 15 Papi-Familie (2 Sprachen) | 175 |

Yuat-Fluss

| | |
|---------------------------------------|-------|
| 16 Mongol-Langam-Familie (3 Sprachen) | 1'406 |
| 17 Yuat-Familie (5 Sprachen) | 3'918 |
| 18 Maramba (Isolat) | 300 |
| 19 Waibuk-Familie (4 Sprachen) | 3'300 |

Alamlak-Familie

| | |
|-----------------|-------|
| 13.1. Kaningara | 359 |
| 13.2. Alamlak | 1'107 |

Keram- und Ramu-Fluss

| | |
|----------------------------------|-------|
| 20 Porapora-Familie (4 Sprachen) | 9'394 |
| 21 Banaro (Isolat) | 2'484 |
| 22 Arafundi-Familie (2 Sprachen) | 733 |
| 23 Rao (Isolat) | 4'988 |
| 24 Aian-Familie (2 Sprachen) | 1'325 |
| 25 Ottilien-Familie (5 Sprachen) | 3'123 |
| 26 Misegian-Familie (3 Sprachen) | 8'033 |
| 27 Ataitan-Familie (4 Sprachen) | 5'356 |
| 28 Tamolan-Familie (7 Sprachen) | 3'123 |

Pondo-Familie

| | |
|----------------|-------|
| 29.1. Chambri | 1'050 |
| 29.2. Yimas | 200 |
| 29.3. Karawari | 1'300 |
| 29.4. Angoram | 6'200 |

Unterer Sepik-Fluss

| | |
|-------------------------------|-------|
| 29 Pondo-Familie (4 Sprachen) | 8'750 |
| 30 Nor-Familie (2 Sprachen) | 2'594 |
| 31 Gapun (Isolat) | 74 |

Nor-Familie

| | |
|-------------|-------|
| 30.1. Murik | 1'476 |
| 30.2. Kopar | 229 |

UEBRIGE SPRACHEN DES SEPIK-GEBIETS (GRUPPIERUNGEN AUF DER EBENE DES PHYLUMS)

| | | |
|---|-------------|--------|
| I Sko (phylum-level stock) | 8 Sprachen | 6'570 |
| II Kwomtari (phylum-level stock) | 5 Sprachen | 3'246 |
| III Toricelli-Phylum | 49 Sprachen | 79'525 |
| IV Arai bzw. Left May (phylum-level family) | 6 Sprachen | 1'556 |
| V Amto-Musian (phylum-level family) | 2 Sprachen | 305 |
| VI Yuri, Busa, Nagatman (isolates) | 3 Sprachen | 3'540 |

Austronesische Sprachen entlang der Küste
Sprachen des Trans-Neuguinea-Phylums im Hochland

7. DAS DORF UND SEINE UNTERTEILUNG

7.1. DAS DORF PALIMBEI ALS EIN WOHN- UND LEBENSRAUM

Bevor wir mit der Beschreibung des Verwandtschaftssystems beginnen, wollen wir den Schauplatz der Gruppenaktivitäten der Palimbei beschreiben mit besonderer Berücksichtigung seiner kulturellen Gestaltung, die sehr deutlich den hohen Integrationsgrad der Gemeinschaft von Palimbei widerspiegelt.

Das Dorf Palimbei bestand zur Zeit unseres Aufenthaltes aus 63 Wohnhäusern in gutem Zustand; davon waren 53 bewohnt, während 10 leer standen. In den einzelnen Häusern wohnte in den meisten Fällen der Erbauer selbst oder sein Sohn, der schon beim Bau mitgeholfen hatte oder zumindest an den kontinuierlichen Reparaturen beteiligt war. Da die Häuser aus ziemlich kurzlebigen Material, d.h. aus Holz und aus Palmblättern gebaut sind, muss jeder erwachsene Mann einmal selbst ein Haus errichten, das in erster Linie von seiner Ehefrau, seinen Kindern und von ihm benützt wird. Die Arbeit vollzieht sich unter der Leitung des Vaters oder eines anderen älteren Mannes mit Hilfe des Verwandtenkreises.

W. Behrmann vermerkt auf seiner Karte beim Dorf Palimbei 33 Häuser; diese Angabe bezieht sich auf die Situation in den Jahren 1912/13. Die vorige Generation der Palimbei-Bewohner - die letzte, die noch während der vorkolonialen Zeit erwachsen wurde - baute ungefähr doppelt so grosse Häuser, als heute gebaut werden; dies geht auch aus den noch sichtbaren Grundrissen der ehemaligen Häuser hervor, die durch alte Pfosten markiert sind. Danach hatte das Dorf Palimbei am Anfang des Jahrhunderts etwa die gleiche Grösse wie heute¹.

Ausser den Wohnhäusern gab es in Palimbei zur Zeit unseres Aufenthaltes noch 10 öffentliche Bauten im kollektiven Besitz und drei kleinere Häuser, die als Läden deklariert waren: alles zusammen 76 Gebäude. Weitere zwei Häuser befanden sich im Bau; 21 Häuser in verschiedenen Stadien des Zerfalls, da ihre Erbauer und Besitzer in die Küstenstädte abgewandert waren.

Die Häuser, Pfahlbauten, haben in der Regel einen rechteckigen Grundriss; die durchschnittliche Innenfläche der Wohnhäuser beträgt 73 qm, die durchschnittliche Bewohnerzahl 4-5 Personen, also in den meisten Fällen eine vollständige Familie, die zumindest aus einem Elternpaar und ihren Kindern zusammengesetzt war. Jeder Person standen durchschnittlich 15 qm gedeckten Wohnraumes zur Verfügung. Der Hausboden ist wegen der jährlichen Ueberschwemmungen ungefähr drei Meter über die Erde erhoben. In der Niedrigwasserzeit bildet dieser vor Regen und Sonne abgeschirmte Raum unter dem Haus einen wichtigen zusätzlichen Lebensbereich. Die gedeckte Wohnfläche (rund 70 qm pro Haus) ist also für zwei Drittel des Jahres doppelt zu zählen².

Der innere Raum, obwohl funktionell gegliedert, weist keine Trennwände auf. In

Tabelle 6

Der Wohnraum von Palimbei im November 1972

| B a u t e n | I | II | III | IV | V | VI | Total |
|----------------|---------------|----|-----|----|----|----|-------|
| Kosimbi | 10 | - | 1 | 1 | 3 | 7 | 22 |
| Graslandseite | 11 | - | - | - | 4 | 1 | 16 |
| Seeseite | 10 | 1 | - | - | 1 | 3 | 15 |
| Payambit | 17 | 9 | 2 | 1 | 1 | 6 | 36 |
| Yarabungei | 2 | - | - | - | - | 1 | 3 |
| Abusatngei | keine Angaben | | | | | | |
| Andimbät | 3 | - | - | - | 1 | 3 | 7 |
| Total Palimbei | 53 | 10 | 3 | 2 | 10 | 21 | 99 |
| Nambariman | 31 | 1 | 1 | 1 | 8 | 11 | 53 |
| Payambit | 19 | 9 | 2 | 1 | 1 | 7 | 39 |

Bedeutung der Kolonnen:

I - bewohnte Häuser, II - unbewohnte Häuser in gutem Zustand, III - Läden, IV - Häuser im Bau, V - öffentliche Bauten, VI - zerfallene Häuser

Zur Funktion der öffentlichen Bauten:

In Kosimbi befanden sich drei öffentliche Bauten, die für die Besuche der Regierungsbeamten bestimmt waren - ein Haus für den australischen Beamten, ein Haus für seine Polizisten neuguinensischer Herkunft und ein kleines Schutzdach für die Feuerstelle. Auf der Graslandseite des Mitteldorfes befanden sich die katholische Kirche, erbaut im gleichen Stil und aus gleichem Material wie die übrigen Häuser im Dorf, sowie zwei weitere Häuser, die als Klassenzimmer dienten, und ein kleines Versammlungshaus der Adoleszenten. Das Männerhaus Namboriman habe ich zur Seeseite gerechnet; ausser ihm befanden sich dort keine öffentlichen Bauten. In Payambit und Andimbät gab es je ein Männerhaus.

| W o h n f l ä c h e | I | II | III | IV |
|---------------------|-----|----|---------|---------|
| Kosimbi | 52 | 10 | 613 qm | 2,5 ha |
| Graslandseite | 57 | 11 | 870 qm | 1,9 ha |
| Seeseite | 62 | 10 | 749 qm | 2 ha |
| Payambit | 64 | 17 | 1270 qm | 3,5 ha |
| Yarabungei | 14 | 2 | *146 qm | *0,3 ha |
| Abusatngei | 31 | 6 | *438 qm | *0,9 ha |
| Andimbät | 10 | 3 | 226 qm | 1,2 ha |
| Total Palimbei | 290 | 59 | 4312 qm | 12,3 ha |

Bedeutung der Kolonnen:

I - Einwohnerzahl, II - Zahl der bewohnten Häuser, III - gedeckte Wohnfläche (einfach gezählt), IV - Gesamtfläche der einzelnen Dorfteile

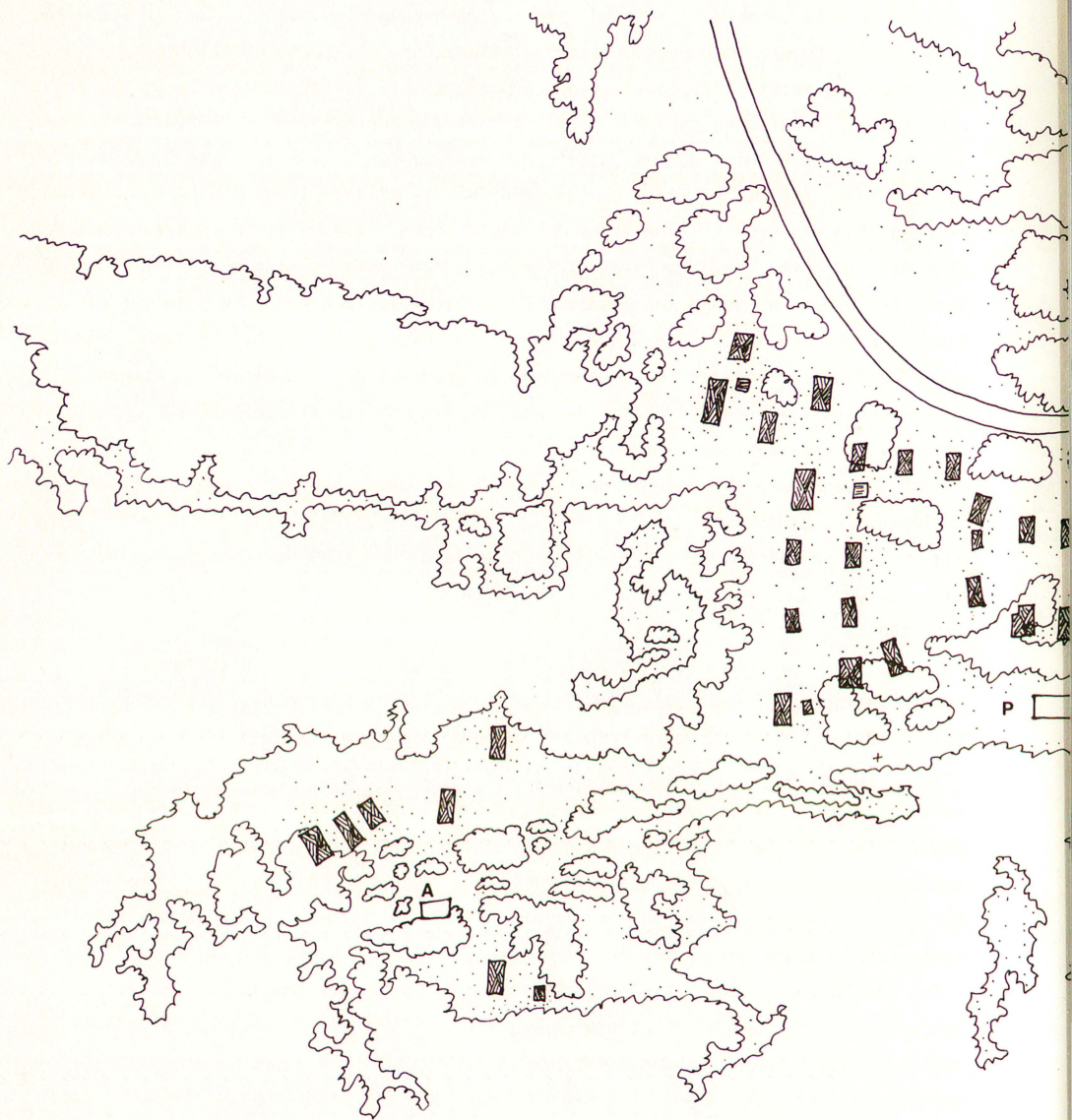
Anmerkung: Die mit einem Stern versehenen Angaben beruhen nicht auf Vermessung, sondern sind anhand der Durchschnittswerte errechnet worden.

einer Ecke oder einer Wand entlang stehen die Feuerschalen und die Sagovorratstöpfe; dies ist der Bereich der Frau. Dieser Abteilung, die als Küche dient, liegt der Schlafbereich meistens diagonal gegenüber. Grosse Flächen des Hausinneren sind frei und dienen als Aufenthaltsraum für alle Mitglieder der Familie. Wenn zwei Familien in einem grösseren Haus wohnen, wird der Innenraum durch eine gedachte Linie quer zu seiner Längsachse zweigeteilt, und in jeder Hälfte wiederholt sich die bipolare Anordnung. Vom Dachgebälk hängen frei im Raum mehrere hölzerne Haken, an die man Täschchen mit Essen für jedes Familienmitglied zu hängen pflegt; man sieht hier manchmal leere Täschchen der Söhne und Brüder hängen, die weit in die Städte oder auf die Plantagen gezogen sind³. Etwas höher im dunklen Raum unter dem Firstbalken hängen grössere Pakete, in denen Kultgegenstände verborgen sind. Die niedriger liegenden Querbalken, die auf beiden Seiten das Dach tragen, dienen als Gestell für verschiedene Arbeitsinstrumente und Waffen. In einer Ecke steht eine kleine Signaltrommel⁴.

Auf diesen Innenraum ist man nur in der Nacht oder während schlechten Wetters angewiesen. Der grösste Teil der gewöhnlichen Tagesaktivitäten spielt sich unter dem Haus und in seiner Nähe ab, wenn nicht in weiterer Umgebung des Hauses oder ausserhalb des Dorfes. Für den Mann bildet das Männerhaus einen wichtigen zusätzlichen Aufenthaltsraum.

Die Distanz von Haus zu Haus beträgt im Durchschnitt 30 m; die kürzeren Entfernungen betragen gegen 20, die längeren gegen 50 m. Die Fläche zwischen den Häusern ist im wahren Sinne des Wortes ein verlängerter Wohnraum. Um jedes Haus erstrecken sich im Durchschnitt ungefähr 900 qm unbebaute Dorffläche. Der zu jedem Haus gehörende Bereich stösst an die Bereiche der Nachbarhäuser; diese Zonen gehen ineinander über, ohne dass sie durch eine feste Abgrenzung wie z.B. einen Zaun voneinander getrennt wären. Ein kleinerer Teil dieser Fläche wird mit Hilfe der schon erwähnten Aufschichtungen als Garten verwendet: zahlreiche Kokospalmen, Fruchtbäume oder schattenspendende Bäume, die keine Nahrung liefern, und eine Reihe von weiteren kleineren Zier- und Nutzpflanzen werden in der Nähe jedes Hauses gepflanzt. Zum grösseren Teil ist diese Fläche aber mit Gras bewachsen; schmale Wege führen zwischen den Häuserreihen hindurch und verbinden die einzelnen Dorfteile. Dieser garten- oder parkartige Lebensraum wird dauernd benützt. Hier treffen sich die Nachbarn zum Plaudern, handwerkliche und kunsthandwerkliche Tätigkeiten werden in Gruppen betrieben, Frauen flechten Fischreusen, Männer schnitzen, Kinder machen sich auf Feuerstellen unter den Häusern ein kleines Essen. Gruppen von spielenden Kindern beanspruchen diesen Raum wohl am stärksten, und Jugendliche veranstalten hier von Zeit zu Zeit ein Treffen mit Musik.

In der Mitte des Dorfes aber befindet sich ein Bereich, der all dieser geschäftigen Betriebsamkeit verschlossen ist. Diese grosse längliche Grasfläche, wie eine Allee von zwei Palmenreihen gesäumt, wird an gewöhnlichen Tagen nicht betreten. Nur bei grossen Festen, die das ganze Dorf betreffen, wird sie als Zeremonialplatz ver-



Dorfplan von Palimbei



wendet. Die Männer selbst überqueren sie nur auf ausgetretenen Wegen, wenn sie ins Männerhaus gehen; Frauen und Kinder aber dürfen sie, nur bei bestimmten grossen rituellen Anlässen betreten. Diese Allee ist in Palimbei 280 m lang und 30 bis 40 m breit. An beiden Enden steht je ein Männerhaus; zwei imposante Bauten, die viel geräumiger und höher sind als die Wohnhäuser⁵.

Das Terrain, auf dem das Dorf Palimbei gebaut ist, neigt sich unmerklich von Osten gegen Westen. Deshalb nennt man den östlichen Teil des Dorfes oberer Teil, den westlichen unterer Teil; hier steht das Männerhaus Payambit, im oberen das Männerhaus Nambariman. Payambit, das grössere und schönere, ist fast 27 m lang und 10 m breit, hat also eine Innenfläche von circa 270 qm; sein Giebelmast ragt 18 m in die Höhe. Eine Gruppe von mächtigen Pfosten, die vor dem heutigen Männerhaus Nambariman stehen und seine alte Lage markieren, bezeugen, dass das alte Gebäude nicht kleiner war als Payambit; das heutige - mit einer Innenfläche von circa 200 qm - ist bescheidener⁶.

Die Männerhäuser der Iatmul sind nicht mit Tempeln oder Heiligtümern gleichzusetzen; sie dienen in erster Reihe den alltäglichen, informellen Kontakten unter den initiierten Männern. Wenn nicht grössere Beschäftigungen wie Hausbau, eine grosse gemeinsame Jagd oder bestimmte Saisonarbeiten den Tagesablauf bestimmen, geht am morgen jeder Mann ins Männerhaus; das Essen, das ihm seine Frau zubereitet hat, bringt er mit⁷. Im Männerhaus kann man immer jemanden treffen, dort kann man über wichtige Dinge reden oder klatschen, der Raum unter dem hohen Dachboden bietet - ungeachtet der steigenden Sonne - eine angenehme Kühle, und die geräumigen Bänke laden zum Schlaf während der Tageszeit ein. Mit einem Schlag kann sich jedoch der grosse Raum, der die ganze männliche Bevölkerung des Dorfes fassen kann, in ein Versammlungshaus verwandeln, wo Zeremoniell und Etikette walten: Redner treten auf, die lockere Atmosphäre ist verschwunden, und die gespannte Aufmerksamkeit der Anwesenden bezeugt, dass für die Dorfgemeinschaft lebenswichtige Dinge besprochen werden. Schliesslich ist das Männerhaus auch eine Stätte, wo Rituale vorbereitet und durchgeführt werden. Diese Funktion des Männerhauses betrachten die Iatmul als die tiefste und wichtigste: die Präsenz der Ahnen, die sich im Männerhausbau selbst und in seiner Einrichtung äussert, ist immer wahrnehmbar und bestimmend, auch wenn ein alltägliches Treffen oder eine politische Versammlung stattfindet⁸. In der vorkolonialen Zeit erfüllte das Männerhaus auch die Funktion eines Waffenarsenals.

Ohne einen besonderen Grund übernachteten die Männer nicht im Männerhaus; sie schlafen normalerweise in den Wohnhäusern, zusammen mit ihren Frauen und Kindern.

7.2. DIE GLIEDERUNG DER DORFBEVÖLKERUNG NACH MÄNNERHAUSGEMEINSCHAFTEN UND DIE TOCHTERSIEDLUNGEN VON PALIMBEI

Die Iatmul gliedern die gesamte Dorfbevölkerung nach Männerhausgemeinschaften. Alle Männer, die das Männerhaus Payambit gebaut haben, wohnen mit ihren Familien in einem gemeinsamen Dorfteil, der nur durch eine Palmenreihe von der Häusergruppe der Männerhausgemeinschaft Nambariman abgehoben wird. Alle Häuser der Männerhausgemeinschaft Payambit befinden sich nördlich der West-Ost-Achse, die durch den Zeremonialplatz gebildet wird; die Häuser der Männerhausgemeinschaft Nambariman befinden sich auf beiden Seiten dieser Achse. An einer Stelle - ungefähr in der Mitte - wird die Allee von einem Weg durchkreuzt, den die Frauen und Kinder benützen dürfen, wenn sie von einer Häusergruppe der Männerhausgemeinschaft Nambariman zur anderen Häusergruppe derselben Männerhausgemeinschaft gehen wollen. Östlich vom Männerhaus Nambariman befindet sich eine dritte Häusergruppe, deren Bewohner auch zu Nambariman gehören; dieser östliche Dorfteil wird nach dem Grundstück Kosimbi genannt, oder einfach als oberer Teil bezeichnet. Den Teil der Männerhausgemeinschaft Nambariman, der durch die Allee zweigeteilt wird, nennt man Mitteldorf. Der nördliche Teil des Mitteldorfes heisst Seeseite, da früher der See Kowikubu bis zum nördlichen Dorfrand reichte; der See ist zurückgegangen und hat in der Nähe des Dorfes Sumpfland zurückgelassen. Der südliche Teil des Mitteldorfes heisst Graslandseite, da man von hier aus durch einen Wald in ein paar Minuten eine Wiese erreicht. Der Teil des Dorfes, wo die Häuser der Männerhausgemeinschaft Payambit stehen, wird einfach Payambit oder der untere Teil genannt. Vom Grundriss des Dorfes aus bilden die Seeseite des Mitteldorfes und Payambit einen einzigen kompakten Häuserblock.

Unser Begriff der Männerhausgemeinschaft bezieht sich nicht nur auf die Männer, sondern auch auf weitere Mitglieder ihrer Familien, ihre Schwestern und ihre Kinder. Eine Frau kann gleich wie ein Mann sagen "Ich gehöre zu Payambit", obwohl sie keinen Zugang ins Männerhaus hat, seltene rituelle Anlässe ausgenommen.

Weiter westlich von Payambit standen ursprünglich Häuser der Männerhausgemeinschaft Andimbit. Die meisten ihrer Mitglieder sind in den Jahren 1947-49 ausgewandert und gründeten das Dorf Yindabu; nur der älteste Mann von Andimbit blieb in Palimbei und hütet den Boden der Ahnen. Ausser ihm leben in Andimbit noch zwei Familien. An Stelle des ehemaligen grossen Männerhauses steht heute nur ein kleines Versammlungshaus mit einer Fläche von 90 qm.

Im Westen, im Süden und im Osten reicht der Wald bis zur Grenze des Bereichs, wo die Häuser stehen. Im Norden bildet die Grenze des unmittelbaren Dorfgebietes ein Bach; dahinter erstreckt sich der Grassumpf. Nördlich dieser Grenze, direkt auf dem Uferdamm des Baches, steht nur ein einziges Haus, das zu Payambit gehört. Noch weiter nördlich, etwa einen halben Kilometer von Palimbei entfernt, befindet sich ein kleiner Dorfteil namens Yarabungei, wo heute nur zwei Häuser stehen; auch ihre Bewohner



Ansicht von Palimbei (Abb. 1)



gehören zur Männerhausgemeinschaft Payambit. Andimbit und Yarabungei zähle ich noch zum eigentlichen Dorf Palimbei, da sie zu Fuss nur 3 bis 5 Minuten vom Dorfkern entfernt sind. Eine etwas grössere Splittersiedlung, die Abusatngei heisst und weiter entfernt ist, schliesse ich nicht mehr ein, wenn es darum geht, die Dorfgemeinschaft von Palimbei als eine räumliche Einheit zu beschreiben. In allen wichtigen verwandtschaftlichen, rituellen und politischen Belangen bildet Abusatngei dennoch einen Teil der Dorfgemeinschaft von Palimbei. Abusatngei befindet sich am rechten Sepik-Ufer, fast gegenüber von Yensan, circa drei Kilometer von Palimbei entfernt und zu Fuss in drei Viertelstunden erreichbar (genauere Angaben über die Verteilung der Häuser und der Dorffläche auf einzelne Dorfteile finden sich in Tab. 6.).

7.3. PALIMBEI ALS EINE KOMPAKTE SIEDLUNG

Im Vergleich mit Streusiedlungen, wo zwischen den einzelnen Gehöften oder Häusergruppen grosse Flächen nicht-bewohnten und nur wirtschaftlich genützten Landes sich erstrecken, hat Palimbei eine sehr kompakte Anlage: von der entferntesten Ecke von Andimbit zu der von Kosimbi gelangt man bequem in 5 bis 7 Minuten. Andererseits, im Vergleich mit einem städtischen Baukomplex, ist die Anlage von Palimbei sehr locker. Aber sogar im Vergleich mit einem bestimmten Typus europäischer Dörfer würde sich zeigen, dass diese kompakter sind als Palimbei, dass ihre Häuser enger aneinander gebaut sind als in Palimbei; und vor allem, dass die Grösse des unbebauten Landes zwischen den Häusern, das keinen wirtschaftlichen Zwecken dient und jedermann zugänglich ist, in keinem europäischen Dorf die Grösse der innerdörflichen Garten- und Grasflächen von Palimbei erreicht, die den Charakter eines Wohnraumes haben. Auch verbringen die europäischen Bauern viel mehr Zeit während des Tages auf den Feldern als in den Wohnhäusern und deren unmittelbarer Umgebung. Dieser Umstand zeigt uns, dass wir bei der Beurteilung der Dorfanlage von Palimbei uns nicht auf die räumliche Anordnung der Häuser beschränken dürfen, sondern auch die Beschaffenheit der typischen produktiven und sonstigen Aktivitäten in Betracht ziehen müssen. Wenn der europäische Dorfbewohner einen grossen Teil des Tages auf dem Felde oder sogar in einer Fabrik verbringt, braucht er einen derart hochentwickelten sozialen Raum zwischen den Häusern gar nicht; ihm genügen meistens die Gastwirtschaft, der Sportplatz, die Kirche und schliesslich der Innenraum seines eigenen Hauses, in dem er Besuche empfangen kann.

Das auffälligste Merkmal der Iatmul-Siedlungsweise ist das Fehlen der Trennvorrichtungen. Die europäischen Siedlungen sind meistens kompakter, die gedeckten Wohnräume der einzelnen Familien eng aneinander gedrängt, dafür aber durch feste Wände wiederum voneinander getrennt; die Treppenhäuser und die umzäunten Vorhöfe und Vorgärten ermöglichen den Bewohnern, sich gegenseitig zu meiden und ungestört

den Weg aus der eigenen Wohnung zu der nächsten unpersönlichen Verkehrsader zurückzulegen. In Palimbei genügen wenige Schritte, um von der Schlafstätte die Hausöffnung zu erreichen, die keine Tür aufweist. Wenn man sich hier, am oberen Ende der Leiter, die hinunter zum Erdboden führt, niederlässt, kann man schon in visuellen und akustischen Kontakt mit mehreren Nachbarn treten. Selbst die Wände der Häuser in Palimbei sind kein Hindernis für die Kommunikation; sie bestehen aus einer lockeren Reihe von Palmblattrippen. Jede solche Blattrippe ist circa 10 cm breit und leicht gebogen, so dass eine Ritze zwischen ihnen bleibt, durch die man sehr gut heraussehen, aber weniger gut hineinschauen kann, weil der Innenraum am Tage dunkler ist als die Umgebung. Wenn sich jemand dem Haus seines Nachbarn nähert und feststellt, dass man ihn noch nicht bemerkt hat, räuspert er sich leicht, damit die Bewohner ihre Aufmerksamkeit auf ihn lenken. Der gedeckte Wohnraum unter dem erhöhten, eigentlichen Wohnraum hat überhaupt keine Wände.

Viele Charakteristika dieser Bauweise sind offenkundig nur in dem immerwarmen tropischen Klima möglich; wenn wir aber die europäischen bzw. australischen Siedlungen betrachten, die in demselben Klima entstanden sind, werden wir den Gedanken rasch fallen lassen, dass es diese klimatischen Bedingungen waren, die für die Herausbildung des sozialen Raumes von Palimbei entscheidend gewesen sind. Es liegt auf der Hand, dass es die sozialen Strukturen und die Persönlichkeitsstrukturen waren.

Es gibt keine gemeinsame produktive Aufgabe, die der Grund dafür ist, dass die 259 Bewohner von Palimbei (ohne Abusatngei) in dieser kompakten Wohnstruktur zusammenleben. Die notwendigen minimalen Gruppen für die wirtschaftliche Kooperation sind - wie es die im ganzen Iatmul-Gebiet zahlreichen Splittersiedlungen beweisen - viel kleiner als die Dorfgemeinschaft von Palimbei. Als Beispiele kann Abusatngei mit 31 oder Yindabu mit 82 Einwohnern dienen.

Wenn wir das Kinderhaben und ihre Erziehung nicht kurzerhand als Kinderproduktion bezeichnen, wie es einige marxistische Theoretiker tun, sehen wir klar, dass die relativ grosse Menschenballung im sozialen Raum der Gartenstadt Palimbei auf integrativen Strukturen beruht, die nicht primär durch produktive Aktivitäten zustande kommen, sondern auf anderen Formen der Solidarität beruhen. Manche produktive Unternehmungen werden zwar gemeinsam in grösseren Gruppen durchgeführt, nicht aber aus einer technologischen oder organisatorischen Notwendigkeit heraus. Als einen weiteren Grund für das Zusammenbleiben der Einwohner von Palimbei könnte man noch die Steigerung der Verteidigungsfähigkeit anführen, die in der vorkolonialen Zeit von grosser Wichtigkeit war⁹.

7.4. DIE EINTEILUNG DER DORFGEMEINSCHAFT IN KLANE

Innerhalb der groben Unterteilung des Dorfes in einzelne Dorfteile und der Dorfge-

meinschaft in einzelne Männerhausgemeinschaften wird die gesamte Bevölkerung von Palimbei in einzelne Klane eingeteilt; besser gesagt, sie setzt sich aus den Klanen zusammen. Zur Zeit unseres Aufenthaltes gab es in Palimbei 23 Klane von verschiedener Grösse. Die kleineren von ihnen zählten zwischen 5 und 15, die grösseren zwischen 20 und 30 Personen; die durchschnittliche Mitgliederzahl eines Klanes belief sich im November 1972 auf 15. Die Berechnungen beziehen sich nur auf die Klanmitglieder, die zu dieser Zeit im Dorf wohnten. Wenn wir auch die abgewanderten Mitglieder zählen, beträgt der Durchschnitt 31 Personen pro Klan.

Der Dorfboden, d.h. der bewohnte Bereich, wo sich die Häuser von Palimbei befinden, ist in 20 streifenförmige Grundstücke aufgeteilt (siehe den schematischen Plan des Dorfes, S. 75). Diese Streifen heissen auf Iatmul *yarangé*. Die Mitglieder eines Klanes leben zusammen auf einem solchen *yarangé* oder auf zwei benachbarten. Dies gilt nicht für die verheirateten Frauen, die - dem Brauch folgend - bei ihren Ehemännern wohnen¹⁰. Mit *yarangé* wird nicht nur das klaneigene Grundstück im Dorf bezeichnet, sondern auch der Klan selbst. Wenn man auf die Gesamtheit der Mitglieder des eigenen Klanes Bezug nehmen will, sagt man *wuna yarangé nímba* oder einfach *wuna yarangé*; *wuna* ist das Possessivpronomen der ersten Person Einzahl, *nímba* bedeutet "die Menschen" oder "die Gruppe". Die deutsche Uebersetzung des ganzen Ausdrucks könnte also lauten "meine Gruppe", oder "die Menschen von meinem Grundstück". Die Mitglieder eines Klanes oder zweier benachbarter, durch gemeinsame Abstammung verwandter Klane bilden zusammen mit den angeheirateten Frauen eine kompakte Wohngemeinschaft und führen viele ihrer alltäglichen Aktivitäten gemeinsam durch.

Ein Klan ist eine Gruppe von Menschen, die miteinander ausschliesslich durch Abstammung verwandt sind. Es ist ein hervorstechendes Merkmal des geistigen Systems der Iatmul, dass nur die Abstammung in der männlichen Linie beachtet wird, wenn es darum geht, den Personenkreis zu definieren, der zu einem besonderen Klan gehört. Diese geistige Struktur nennen wir die Regel der patrilinearen Abstammungsrechnung. Mit ihrer Hilfe wird jedes neugeborene Kind einem und nur einem Klan zugeordnet, nämlich demjenigen seines Vaters. Diese Regel hat zur Folge, dass sowohl die Söhne wie auch die Töchter der Frauen eines Klanes nicht zu den Mitgliedern dieses Klanes zählen, sondern zu denjenigen der Klane ihrer Väter, d.h. zu den Klanen der Ehemänner jener Frauen, von denen wir ausgegangen sind. Die Zugehörigkeit zu den Klanen ist ausschliesslich. Man kann also nicht zu zwei solchen Gruppen gleichzeitig gehören. Sie ist auch unveräusserlich, ausser wenn zu bestimmten Zwecken ein ausdrücklicher zeremonieller Wechsel der Klanzugehörigkeit vorgenommen wird. Adoptionen geschehen meistens innerhalb eines Klanes oder zwischen zwei eng miteinander verwandten Klanen, so dass der Zugehörigkeitswechsel - vom Standpunkt der Zuordnung des Kindes zu einer Gruppe aus - gar keine oder nur eine geringe Rolle spielt.

Diese patrilinearen Blutsverwandten-Gruppen bezeichnen wir mit dem ursprünglich keltischen Wort Klan, ohne damit zu implizieren, dass die Klane der alten Kelten die

| |
|----|
| 21 |
|----|

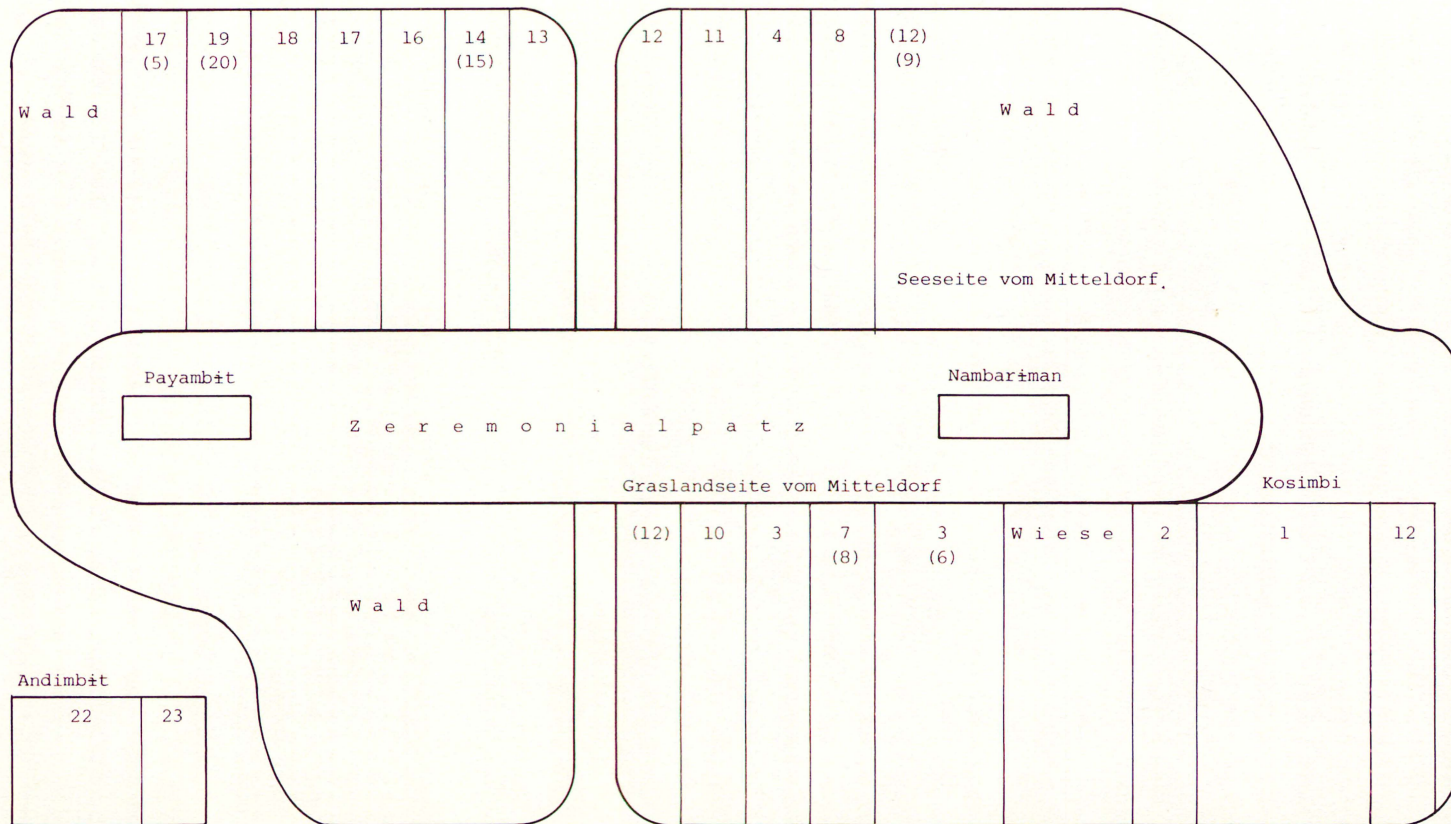
Varabungei

| | | |
|----|----|----|
| 13 | 19 | 21 |
|----|----|----|

Abusatngei

Abb. 2

Schematischer Dorfplan von Palimbei, Darstellung der klanbezogenen Grundstücke (die Nummern entsprechen der Numerierung des Klän-Verzeichnisses, Tab. 15)



gleiche Struktur wie die der Iatmul gehabt hätten.

An die Klandefinition wird die negative Heiratsregel geknüpft: Personen, die zum gleichen Klan gehören, können weder eine geschlechtliche Verbindung noch eine Heirat miteinander eingehen bzw. sollten es nach dem Normsystem der Iatmul nicht tun. Diese geistige Struktur nennen wir die Exogamie-Regel. Die Klane der Iatmul sind patrilineare exogame Blutsverwandten-Gruppen. Mit Hilfe dieser zwei Regeln wird die Grenze des Personenkreises, der zu einem Klan gehört, so gezogen, dass die zugeheirateten Frauen und die Nachkommen der weiblichen Mitglieder ausserhalb bleiben.

In den europäischen Sprachen bezeichnen wir mit dem Wort Familie entweder die sogenannte Elementarfamilie oder einen viel weiteren Kreis verwandter und verschwägerter Personen. Radcliffe-Brown definiert seinen Begriff der Elementarfamilie als eine Gruppe, die aus Vater, Mutter und aus ihren Kindern besteht. Von einer zusammengesetzten Elementarfamilie spricht er, wenn es sich um eine polygame Ehegemeinschaft handelt oder wenn ein Witwer bzw. eine Witwe Kinder aus der ersten Ehe in die zweite bringt¹¹. Wir wollen noch den Fall hinzufügen, dass ein geschiedener Ehepartner seine Kinder aus der ersten Ehe in die zweite bringt, und den Fall der Adoption. In der Umgangssprache bezeichnen wir mit dem Wort Familie meistens eine grössere Gruppe von Verwandten als die Elementarfamilie: die Geschwister der beiden Ehepartner mit ihrer Nachkommenschaft und auch die Generationen der Eltern und der Enkel des Ehepaares werden miteinbezogen¹². Im Gegensatz zur Elementarfamilie könnten wir diesen weiteren Kreis als eine erweiterte, eventuell totale Familie bezeichnen. Beide Abstammungslinien, die männliche und die weibliche, werden in Europa bei der Definition des Personenkreises, der zu einer erweiterten Familie gehört, ohne Unterschied beachtet. Für andere Zwecke, z.B. für erbrechtliche Bestimmungen, können sie wohl unterschieden werden und man kann an sie sehr verschiedene Wertungen knüpfen; bei der Definition des Familienkreises werden sie aber beide gleich verwendet. Weiter werden zum Familienkreis immer beide Ehepartner gezählt und die Schwager und Schwägerinnen desgleichen.

In der Iatmul-Gesellschaft gibt es wohl die Einheit der Elementarfamilie, wenn wir sie als durch bestimmte Verhaltensabläufe und bestimmte Gruppenaktivitäten definiert auffassen. Am auffälligsten tritt sie uns in der Tatsache entgegen, dass sie den Kern der meisten Hausgemeinschaften von Palimbei ausmacht. Die Mitglieder einer Elementarfamilie wohnen in der grossen Mehrzahl der Fälle - solange die Mädchen nicht wegheiraten - unter einem Dach. Dennoch gibt es in der Iatmul-Sprache kein Wort, das die Familie in diesem Sinn bezeichnet. Das geistige System der Iatmul macht eine rigide begriffliche Unterscheidung zwischen der Gruppe der Verwandten des Vaters und der Gruppe der Verwandten der Mutter - es gibt kein Wort, das beide Gruppen als eine Einheit bezeichnen würde, wie es das europäische Wort "Familie" leistet. Am besten können wir dies am Gebrauch des Wortes *pamili* im melanesischen Pidgin zeigen. Das Wort ist vom Englischen 'family' abgeleitet, die Iatmul verwenden es aber so, dass es

mit dem Wort "Klan" gleichbedeutend ist. Wenn die Verwandten des Vaters und der Mutter bei irgendeinem Anlass in einem Haus zusammenkommen, kann man nicht sagen, es wäre eine *pamili* im Haus. Es sind zumindest zwei verschiedene *pamili* anwesend. Bei der Definition der verschiedenen Untergruppen der Verwandtschaft beachten auch die Iatmul beide Abstammungslinien, sie unterscheiden sie aber sorgfältig voneinander. Die Iatmul-Sprache weist komplexe Begriffssysteme auf, die sich mit diesen Untergruppen befassen, sie verfügt aber über kein Wort, das eine Gruppe bezeichnen würde, zu der Mutter und Vater gemeinsam gehören.

Im Vergleich mit unseren Verhältnissen fällt weiter auf, dass nach der Heirat kein für die beiden Ehepartner gleicher, gemeinsamer Eigenname eingeführt wird, der in einem einheitlichen Gebrauch für die Bezeichnung der Person des Ehemannes, der Ehefrau und der Kinder verwendet würde¹³. Die Ehefrau wird nach der Heirat unverändert weiterhin mit dem Eigennamen ihres väterlichen Klandes bezeichnet und kann unter keinen Umständen mit dem Namen des Klandes ihres Ehemannes bezeichnet werden. Im Gegenteil, bei informellen wie bei zahlreichen rituellen Gelegenheiten wird sie immer heftig ihre eigene, besondere Klanzugehörigkeit betonen (vgl. die Aussage von Nagiandiminsawa im Abschnitt 12.8.). Sie wird auch nie das Grundstück, wo sie mit ihrem Mann wohnt, als *wuna yarangé* bezeichnen, sondern als *yarangé* ihres Mannes.

Die Wichtigkeit dieser Klane ist in allen Bereichen des Lebens sehr gross. Ihre offensichtliche Funktion ist die Regelung der Heiratsbeziehungen und der Erbfolge. Jedoch auch in vielen anderen Belangen des Alltags von der Nahrungsbeschaffung über die Veranstaltung der Rituale bis zum emotionalen Haushalt spielen sie eine hervorragende Rolle. Die Gefühlsbindungen, die unter europäischen Bedingungen auf die eigene Elementarfamilie, auf die Arbeitsgemeinschaft, zu der man gehört, und auf weitere funktionelle Kreise verteilt sind, konzentrieren sich bei den Iatmul auf die Institution des Klandes. Die Bedürfnisse eines Menschen, die die Elementarfamilie nicht mehr erfüllen kann, werden in besondere Kategorien aufgeteilt und jeweils von einem spezifischen Klan wahrgenommen, sei es der eigene Klan, der Klan der Mutter oder anders definierte patrilineare Klane; entsprechend werden die Leistungen eines Menschen, die über den engen Kreis der Elementarfamilie hinausgehen, in Kategorien aufgeteilt und je auf einen besonderen patrilinearen Klan ausgerichtet. Die meisten Verhaltensvorschriften bedürfen für ihre Definition des Klanbegriffes. Der persönliche Stolz eines Iatmul, sei es ein Mann oder eine Frau, ist unzertrennlich mit dem Klan verbunden. Vom eigenen Klan ausgehend gestaltet man alle Beziehungen zu den grösseren umgreifenden Gruppen und zu den anderen Klans, aus denen sie sich zusammensetzen.

8. DAS VERWANDTSCHAFTSSYSTEM

ALS EIN SELBSTÄNDIGER TEIL DES GEISTIGEN SYSTEMS

8.1. DER BEGRIFF DES VERWANDTSCHAFTSSYSTEMS UND DIE NATÜRLICHE VERWANDTSCHAFT

Die Klanstruktur einer Dorfgemeinschaft ist der wichtigste Strukturteil jener Abteilung des gesamten geistigen Systems der Iatmul-Kultur, die wir als Verwandtschaftssystem bezeichnen. Das Verwandtschaftssystem der Iatmul besteht aus vier grösseren Strukturteilen: der Verwandtschaftsterminologie, der Einteilung in patrilineare Klan, der negativen und präskriptiven Heiratsregeln und schliesslich dem sogenannten Altersklassensystem oder, wie wir es nennen wollen, dem System der Generationsgruppen. Alle diese vier Strukturteile des Verwandtschaftssystems sind an vielen Punkten eng miteinander verflochten, in anderen Hinsichten wiederum relativ unabhängig voneinander. Alle haben sie gemeinsam, dass ihre Grundsätze mit Hilfe eines Bezugs auf die natürlichen Abstammungsstrukturen formuliert werden. Ohne diesen Bezug herzustellen, könnten weder die Iatmul selbst noch wir sie formulieren.

Bevor wir eine Beschreibung des Verwandtschaftssystems der Iatmul versuchen, wollen wir klarstellen, was wir mit dem Wort Verwandtschaft bezeichnen. Meyer's neues Konversations-Lexikon bringt in seinem fünfzehnten Band aus dem Jahre 1867 die folgende Auskunft: "Verwandtschaft (*cognatio, consanguinitas*), das auf die Zeugung und die dadurch entstandene Gemeinschaft des Blutes sich gründende Verhältnis zwischen mehreren Personen, oder das durch Erzeugung zwischen gewissen Personen entstandene Verhältnis, wonach die eine von der anderen, oder beide zusammen von einer dritten Person abstammen. Verwandtschaft in diesem Sinne heisst im altdeutschen Rechte Sippschaft, im kanonischen Parentela. Die durch Zeugung entstandene Verwandtschaft ist eine wahre, natürliche, d.h. eine Blutsverwandtschaft (*c. naturalis sive vera*), die bloss von den Gesetzen angenommene aber eine fingierte Verwandtschaft (*c. ficta*)..."¹⁴

In dieser Definition bezeichnet man mit Verwandtschaft zwei verschiedene Aspekte der natürlichen Abstammungsstruktur, erstens das Abstammungsverhältnis zwischen einem Elternteil und seinem Kind, das die Mutter geboren oder der Vater gezeugt hat, zweitens das Verhältnis der gemeinsamen Abstammung, das die leiblichen Geschwister verbindet. Diese Abstammungsstrukturen sind nicht kulturspezifisch, sie sind nicht einmal für die Menschen spezifisch. Das erste Verhältnis bezeichnen wir als vertikale Verwandtschaft, das zweite als horizontale Verwandtschaft; in den folgenden Diagrammen sind diese Verhältnisse mit Hilfe der einfach gezogenen vertikalen und horizontalen Linien dargestellt. Die geometrischen Gebilde - Dreieck, Kreis und Viereck - stellen je eine Person dar und zwar eine männliche, eine weibliche, oder eine Person mit unspezifiziertem Geschlecht. Die doppelt gezogene Linie bedeutet die geschlechtlichen Verbindungen, die zur Zeugung geführt haben; deshalb kann sie nur

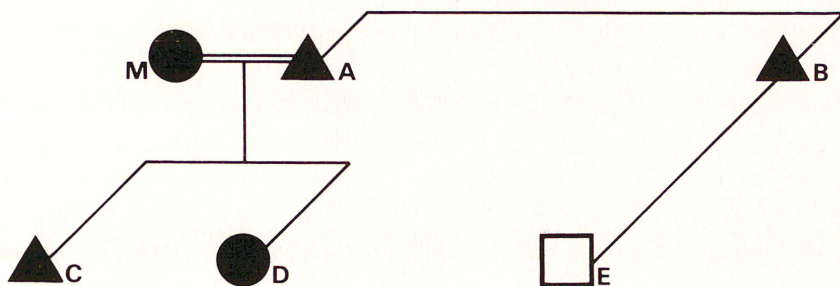


Abb. 3
Die Grundtypen der Verwandtschaftsverhältnisse

Personen verschiedenen Geschlechts verbinden (siehe Abb. 3).

Zwischen C und D, gleich wie zwischen A und B, besteht das Verhältnis der horizontalen, zwischen A und D, gleich wie zwischen A und C, M und C, M und D sowie B und E, das Verhältnis der vertikalen Verwandtschaft. Das Verhältnis zwischen D und E bezeichnen wir als oblique Verwandtschaft, weil wir die Linien der natürlichen Verwandtschaftsstruktur zuerst in aufsteigender Richtung, dann in horizontaler und schliesslich in absteigender Richtung verfolgen müssen, bevor wir von D zu E gelangen. Das Verhältnis zwischen A und M bezeichnen wir nicht als Verwandtschaft, wenn sie keine gemeinsame Vorfahren haben.

Diese enge Definition des Wortes Verwandtschaft stammt aus dem juristischen Sprachgebrauch. Ursprünglich hat es jede Art sozialer Beziehung bezeichnet, insbesondere vertraulichere Beziehungen. "Am besten zeigt sich die Ausdehnung dieses Gebrauchs in den vielen einst üblichen Zusammensetzungen, bei denen wir heute -angehörige, -mitglieder oder -genossen vorziehen würden."¹⁵ Noch im 19. Jahrhundert, zu gleicher Zeit also, als irgendeine gelehrte Hand die Meyer-Definition auf die Begriffe des römischen Rechtes zugeschnitten hat, sprach man von Bundesverwandten, Gerichtsverwandten, Kanzleiverwandten, Ratsverwandten, etc. "In neuerer Zeit hat sich der Begriff auf den der Zugehörigkeit zu einer Familie eingeeengt..."¹⁵ In dieser Verwendung kann es auch die angeheirateten und verschwägerten Personen bezeichnen. "Die heutige Rechtsprache hat dagegen das Wort auf den Begriff des Blutsverwandten eingeeengt. In ihrem Sinn sind verwandt nur Personen, die entweder voneinander abstammen und dann als in gerader Linie verwandt gelten, oder die von derselben dritten Person abstammen und von denen es dann heisst, dass sie in der Seitenlinie verwandt sind. Dagegen besteht zwischen einem Ehegatten und den Blutsverwandten des anderen Ehegatten juristisch keine Verwandtschaft, sondern Verschwägerung."¹⁵

In der vorliegenden Arbeit werden wir uns diesem engen Sprachgebrauch anschliessen. Die verschiedenen Strukturteile des geistigen Systems wie die Regel der patrilinearen Abstammungsrechnung oder die präskriptive Heiratsregel wollen wir vom Begriff der natürlichen Verwandtschaft abheben und mit einem besonderen Ausdruck als "das Verwandtschaftssystem" bezeichnen. Die natürlichen Verwandtschaftsstrukturen subsumieren wir also nicht unter dem Begriff des Verwandtschaftssystems. Ob wir mit dem Ausdruck Verwandtschaftssystem lediglich die Verhaltensvorschriften, deren Formulierung sich auf die natürliche Verwandtschaft stützt, oder auch das entsprechende konkrete Verhalten bezeichnen, brauchen wir jetzt nicht zu entscheiden. In diesem zweiten Teil der vorliegenden Arbeit befassen wir uns fast ausschliesslich mit den geistigen Strukturen und ziehen nur ganz abstrakte Verhaltensbeschreibungen heran, wie sie durch Wörter wie Geschlechtsakt, Geburt, Mutterschaft, Vaterschaft, Verschwisterung, Verschwägerung, bzw. Heirat, Wohnort, Adoption oder Scheidung geleistet werden.

Wir wollen uns noch die klaren Definitionen der modernen Rechtsprache vergegenwärtigen; wir beziehen sie aus einem *Lehrbuch des Familienrechts*, herausgegeben im Jahre 1971. Besonders beachtenswert finde ich die Verwerfung des Begriffes der "nichtehelichen Verwandtschaft" und die darauffolgenden Ueberlegungen. Der Autor scheidet hier streng zwischen der natürlichen Abstammungsstruktur und den verschiedenen rechtlichen oder anderen sozialen Bestimmungen, die mit Hilfe eines Bezugs auf diese natürlichen Strukturen formuliert werden. Dies ist die fundamentale Unterscheidung, um die es uns in diesem Kapitel geht. Wir zitieren die folgenden Abschnitte:

"Verwandtschaft ist Blutsverwandtschaft, die Abstammung also das entscheidende Kriterium. Gleichgültig ist, ob die Abstammung auf ehelicher oder nichtehelicher Geburt beruht. Auch das nichteheliche Kind ist mütterlicherseits und väterlicherseits mit all seinen Vorfahren verwandt.

Es gibt auch keinen besonderen Begriff der 'nichtehelichen Verwandtschaft'. Dass einzelne Wirkungen der Verwandtschaft beim nichtehelichen Kind anders ausgestaltet sind als beim ehelichen, will nichts besagen: die Wirkungen der Verwandtschaft konstituieren nicht deren Begriff; sie knüpfen an ihn an.

Nicht miteinander verwandt sind Kinder, die in einer Ehe 'zusammengebracht' werden. Sie haben keine gemeinsamen Vorfahren; die Ehe je eines Elternteils begründet noch nicht einmal Schwägerschaft zwischen ihnen.

Personen, von denen eine von der anderen abstammt, sind in gerader Linie miteinander verwandt. Personen, die nicht in gerader Linie miteinander verwandt sind, aber von derselben dritten Person abstammen, sind Verwandte in der Seitenlinie (Geschwister, Onkel(Tante) und Nichte(Neffe), Vettern usw.)...

Die Rechtsfolgen verwandtschaftlicher Beziehungen sind symptomatisch für das im Vergleich mit früheren Zeiten rasch verblassende Verwandtschaftsgefühl entfernteren Verwandten gegenüber. Das Verwandtenerbrecht kennt zwar keine Grenzen... Aber es

bleibt Ausnahme... In merklicher Verengung geht schon das Verfahrensrecht für Zeugnis-, Auskunfts-, Eides- und Gutachtenverweigerung... nie über die Verwandtschaft gerader Linie und die Seitenverwandtschaft bis zum dritten Grade hinaus... Das Recht der Gläubigeranfechtung berücksichtigt bei der Absichtsanfechtung nurmehr die Verwandten der geraden Linie und die Geschwister... Es zieht damit eine Grenze, die sich im § 173 StGB für die Strafbarkeit der Blutschande und im § 4 EheG bei den Eheverboten wiederfindet... Besonders kennzeichnend für den Standort der Gegenwart aber ist und bleibt das Unterhaltsrecht. Es verpflichtet nurmehr Verwandte der geraden Linie (schon nicht mehr Geschwister), einander Unterhalt zu gewähren und nähert sich damit bereits dem Extrem der Beschränkung auf das Eltern-Kind-Verhältnis.

Verschwägert sind nur die Verwandten eines Ehegatten mit dem anderen Ehegatten. Nicht verschwägert sind die Verwandten des einen Ehegatten mit den Verwandten des anderen Ehegatten. Nicht verschwägert sind die Verschwägerten eines Ehegatten mit dem anderen Ehegatten. Nicht verschwägert ist der Ehegatte eines Verwandten mit dem Ehegatten des anderen Verwandten.

Schwägerschaft verbindet weniger als Verwandtschaft; ihre Bedeutung für das Rechtsleben ist daher geringer."¹⁶

Die juristische Herausstellung der natürlichen Verwandtschaft als eines wichtigen Bezugspunktes, an den bestimmte Rechtsfolgen geknüpft werden, entspricht sehr gut der Einstellung der Iatmul. Die natürliche Verwandtschaft und die Tatsache der Zeugung bzw. der Geburt verlieren ihre Bedeutung nie, gleichgültig wie weit sich die Struktur der sozialen Beziehungen von der natürlichen Abstammungsstrukturen entfernt hat. Geschehe es durch Adoptionen, Scheidungen, Neuverheiratung, Sterilität, durch einen zeremoniellen Wechsel der Klanzugehörigkeit oder wie auch immer, die Iatmul gehen nie über diesen Sachverhalt hinweg, sondern stellen immer fest, wer der "wirkliche" Vater oder wie die "ursprüngliche" Klanzugehörigkeit ist.

Im Falle der Schwägerschaft finden wir es weniger zweckmässig, dem heutigen juristischen Gebrauch zu folgen. Entsprechend der grossen Verbindlichkeit der Verschwägerung, die bei den Iatmul alle Verwandten beider Ehepartner in komplexe und langdauernde Tauschbeziehungen einbezieht, werden wir mit dem Wort Schwägerschaft auch die Verhältnisse bezeichnen, die die zitierte Definition explizit aus dem Begriff ausschliesst. Dem juristischen Sprachgebrauch folgen wir aber darin, dass wir die Begriffe der Verwandtschaft und der Schwägerschaft streng voneinander scheiden und keine Ueberlappung der Anwendungsbereiche der entsprechenden Wörter zulassen. Ohne diese Scheidung könnten wir nämlich die präskriptiven Heiratsregeln, die eine geordnete Ueberlappung dieser Art schaffen, gar nicht beschreiben.

Wenn wir betonen wollen, dass die Verwandtschaft und die Schwägerschaft miteinander unzertrennlich verbunden sind, dass eine ohne die andere nicht existieren kann und dass es sich um zwei verschiedene Aspekte eines einheitlichen Phänomens handelt, können wir andere Ausdrücke verwenden, die beide umfassen. Man könnte z.B. vom

natürlichen Stammbaum reden. Die europäischen Sprachen verfügen aber über einen geläufigen Ausdruck, der auf die semantische Opposition zwischen der Verwandtschaft und Schwägerschaft keine Rücksicht nimmt, nämlich das Wort "Familie". Wir zitieren nochmals eine behäbige Meyer-Definition aus dem Jahr 1867. "Gegenwärtig versteht man unter Familie entweder die aus Eltern, Kindern und sonstigen Hausgenossen, mögen dieselben mit jenen und unter sich verwandt sein, oder nicht, bestehende und durch den Hausvater und die Hausmutter repräsentierte häusliche Gesellschaft, oder man bezieht den Ausdruck bloss auf die verwandtschaftlichen Verhältnisse und begreift dann unter Familie entweder die Gesamtheit der durch die Ehe und unmittelbare Abstammung unter sich verbundenen Personen, zunächst also Ehegatten und Kinder, oder die Gesamtheit der von einem gemeinschaftlichen Stammvater Abstammenden, wohl auch mit Einschluss der durch Heirath mit diesen Verbundenen, oder im Allgemeinen eine Gesamtheit näher miteinander verwandten Personen."¹⁷

Die Unterscheidung zwischen den Strukturen der natürlichen Verwandtschaft und dem Verwandtschaftssystem ist ein fester Bestandteil der europäischen Sprachkultur; M. Fortes bezeichnet sie als 'an analytical distinction of key importance'¹⁸. Bereits für A.R. Radcliffe-Brown war sie von zentraler Bedeutung. Im Jahre 1931 schrieb er in *The social organization of Australian tribes*: "By kinship is here meant genealogical relationship recognized and made the basis of the regulation of social relations between individuals... This system of genealogical relationships is not itself a kinship system, but it affords the basis on which the kinship system is built... In Australia we have an example of a society in which the very widest possible recognition is given to genealogical relationships. In a tribe that has not been affected by white intrusion, it is easy to collect full pedigrees for the whole tribe. Further, these genealogical relationships are made, in Australia, the basis of an extensive and highly organized system of reciprocal obligations."¹⁹

Was er mit dem Begriff des 'kinship system' meint, hat er gegen Ende seines Lebens nochmals wie folgt zusammengefasst: "In meinen Aufsätzen sprach ich vom 'Verwandtschaftssystem'. Es ging mir dabei um die Idee, dass wir in einer gegebenen Gesellschaft - mindestens konzeptuell, wenn nicht in Realität - eine Reihe von Aktionen und Interaktionen isolieren können, die sich unter Einzelpersonen abspielen und die durch die Verwandtschaftsbeziehungen und Heiratsbeziehungen determiniert werden. [Diese Kategorie der Aktionen einerseits und die Verwandtschaftsbeziehungen andererseits] sind in jeder besonderen Gesellschaft so miteinander verknüpft, dass sie ein System konstituieren, dessen analytische Beschreibung möglich ist."²⁰ Das konkrete Verhalten, d.h. die "Aktionen und Interaktionen", werden durch die natürlichen Abstammungsstrukturen sicher nicht einfach "determiniert". Ohne uns aber auf die Frage der Determination einzulassen, wollen wir uns einem anderen Aspekt der Ueberlegung von Radcliffe-Brown zuwenden. Das Verwandtschaftssystem wird, ihm zufolge, durch eine systematische Verflechtung zwischen zwei Ebenen hervorgebracht, nämlich zwischen

der Ebene des konkreten Verhaltens und derjenigen der natürlichen Abstammungsstruktur. Dieser analytische Zugang ist, glaube ich, berechtigt; Radcliffe-Brown scheint aber nicht voll in Rechnung gezogen zu haben, dass das Resultat dieser Verflechtung geistiger Natur ist, dass es sich um eine semantische Struktur handelt.

Es ist relativ einfach, das Verhältnis dieser semantischen Struktur zu den natürlichen Abstammungsstrukturen zu bestimmen; gleichzeitig ist es viel schwieriger, ihr Verhältnis zum konkreten Verhalten zu untersuchen. Den Strukturteilen eines geistigen Systems sieht man sofort an, ob sie mit Hilfe des Bezugs auf die natürlichen Verwandtschaftsstrukturen formuliert wurden oder nicht. Wenn dies zutrifft, wie z.B. im Falle der Regel der patrilinearen Abstammungsrechnung, betrachten wir sie als einen Teil des Verwandtschaftssystems. Das konkrete Verhalten der beteiligten Personen ist aber ein komplexes Phänomen, das wir sicherlich nur ungenügend erklärt oder beschrieben haben, wenn wir irgendeine Beziehung zur natürlichen Verwandtschaft festgestellt haben. Im Bereich des konkreten Verhaltens ist es schwieriger, den Anteil zu bestimmen, der in einem so hohem Mass von den Verwandtschaftsstrukturen "determiniert" ist, dass seine Zuordnung zum Verwandtschaftssystem berechtigt wäre. In seinem Denkmodell betonte Radcliffe-Brown das konkrete Verhalten; in seinen Arbeiten jedoch gab er sich vielmehr mit der Analyse der konzeptuellen Systeme als mit der Analyse des Verhaltens ab.

Nicht nur "Aktionen und Interaktionen", sondern auch das religiös-mythologische Weltbild wollte Radcliffe-Brown unter seinem Begriff des Verwandtschaftssystems subsumieren. "I regard ancestor worship, where it exists, as in a real sense part of the kinship system, constituted as it is by the relations of living persons to their deceased kindred, and affecting as it does the relations of living persons to one another."²¹ Die Verknüpfung zwischen einer Ahnen-Religion bzw. Mythologie und dem Verwandtschaftssystem kann sehr eng sein. Die Iatmul-Sprache weist zwar viele Wörter auf, die die verschiedenen Erscheinungsformen der Ahnen unabhängig vom Verwandtschaftssystem bezeichnen, dennoch sind die normalen Verwandtschaftstermini, die man sonst den lebenden Verwandten gegenüber verwendet, die gewöhnlichste Form der Bezeichnung und der Anrede auch den Ahnen gegenüber: die Ahnfrau ist einfach *ñame*, die Mutter, und der Ahne *ñait*, der Vater. Es bestehen weitere, noch tiefer gehende Verknüpfungen zwischen der Mythologie der Iatmul und ihrem Verwandtschaftssystem. So werden wir uns gezwungen sehen, im Kap. 11 einen relativ umfangreichen Teil des mythologischen Systems zu beschreiben, wenn es uns darum gehen wird, das semantische Prinzip der Klanbenennung zu demonstrieren. Trotzdem sind wir nicht berechtigt, die Gesamtheit einer Ahnen-Religion bzw. Mythologie als einen untergeordneten Teil des Verwandtschaftssystems zu betrachten; dies würde den Begriff 'kinship system' so ausdehnen, dass er jeglichen analytischen Wert einbüßte.

8.2 DIE STELLUNG DES VERWANDTSCHAFTSSYSTEMS IM GANZEN EINER KULTUR

Das Verwandtschaftssystem selbst macht einen untergeordneten und verhältnismässig unwichtigen Teil der Beschreibung einer Kultur aus. Dies gilt, glaube ich, sogar für die Gesellschaften der ursprünglichen Australier mit ihren komplexen Verwandtschaftssystemen. Dennoch hat man das Gewicht der Verwandtschaftssysteme - wahrscheinlich wegen ihrer systematischen Eigenschaften - weit überschätzt, und die ethnologische Wissenschaft hat sich manchmal so benommen, als ob eine fremde Kultur schon erfasst wäre, wenn man ihr Verwandtschaftssystem dargestellt hat.

Aber selbst die Darstellungen der Verwandtschaftssysteme lassen viel zu wünschen übrig. Sie geben mehr oder weniger ausführlich bestimmte Strukturteile des geistigen Systems wieder und vernachlässigen die Beschreibung des konkreten Verhaltens. Verschiedene Regeln wie die der patrilinearen Abstammungsrechnung oder die Heiratsregeln oder andere, komplexere Verhaltensregeln, die der Ethnograph von seinen Informanten als fertige Formulierungen erfahren hat, werden selten durch ausgedehnte Beobachtungen des konkreten Verhaltens ergänzt. Wenn die Verhaltensbeschreibungen in solche ethnographische Berichte doch Eingang gefunden haben, waren es meistens bruchstückhafte und abstrakte Kurzbeschreibungen, eine Art demonstrativer Beispiele, die die Informanten bei der Mitteilung der Verhaltensregeln beizufügen pflegen, um dem fremden Besucher die Anwendung der Regel zu erklären. Die ethnographischen Berichte, die sich in dieser Weise auf die Darstellung des geistigen Systems, insbesondere auf die Wiedergabe seiner Regeln beschränken, erwecken oft - sicher zum Teil ungewollt - den Eindruck, dass die Menschen in der betreffenden Gesellschaft ein puppenhaftes Dasein führen, indem ihre Aktionen durch diese Regeln bestimmt sind. Der Leser solcher Berichte kann sich kaum der trügerischen Vision widersetzen, dass die Gliedmassen dieser exotischen Menschen, über die er unterrichtet wird, an Fäden hängen, die ein Monstrum, bei den einen "Verwandtschaft", bei den anderen "Kultur" genannt, in der Hand hält. Radcliffe-Brown hat oft diese Todsünde der Ethnologie begangen, indem er sich nicht der Mühe unterzogen hat, eine dynamischere Vorstellung vom Verhältnis des geistigen Systems zum konkreten Verhalten zu vermitteln. Zitieren wir noch einmal aus *The social organization of Australian tribes*: "Unter uns [in Europa] beeinflussen die genealogischen Verhältnisse unsere Beziehungen nur in einem kleinen Ausmass, d.h. nur die Beziehungen zu einem kleinen Kreis von Menschen, unseren nächsten Verwandten. In den ursprünglichen Gesellschaften Australiens dagegen regulieren die genealogischen Verhältnisse mehr oder weniger entschieden das Verhalten eines Individuums zu jeder Person, mit der er überhaupt irgendwelchen sozialen Umgang hat."²² Man könnte sehr gut auch das Gegenteil behaupten, nämlich, die Australier würden ihre genealogischen Verhältnisse regulieren, nicht umgekehrt.

Die Ueberwindung dieser Beschränkung und eine tiefere, umfassendere Beschreibung des Verhaltens kann man nicht anders bewerkstelligen als durch eine kompetente

Anwendung und Weiterentwicklung der soziologischen und psychologischen Forschungsmethoden, d.h. eine Ueberwindung des methodologischen Provinzialismus.

Aber auch die Beschreibungen der geistigen Systeme - ohne dass man eine vertiefte Verhaltensbeschreibung fordert - kommen im ethnologischen Schrifttum oft zu kurz. Vielfach haben Ethnologen nur Beschreibungen von solchen Fragmenten der geistigen Systeme geliefert, die sich auf einen engen Bereich des sozialen Lebens, z.B. auf die Verwandtschaftsverhältnisse, beziehen, ohne von der erstaunlichen Vielfalt des geistigen Lebens in den betreffenden Gesellschaften ein gleich ausführliches Bild zu entwerfen. Die Tabelle der Verwandtschaftstermini und ein paar Angaben über die Konstitution der Klane kann man nämlich auch mit einer sehr dürftigen Kenntnis von Sprache und Mythologie zustande bringen. Die umfassenderen Teile des geistigen Systems, in denen das Verwandtschaftssystem eingebettet ist, sind dagegen sehr schwierig zu beschreiben und zu analysieren. Es ist immer noch nicht überflüssig geworden, zu betonen, dass monographische Analysen sprachkundiger Ethnologen wichtiger sind als unreife Klassifikationen nach missverstandenen Merkmalen, die zu bedeutungslosen statistischen Aussagen führen. Es ist immer noch nicht überflüssig geworden, wie es R. Needham tut, einen hohen Grad der Vertrautheit mit 'individual systems' und eine "intensive, grundsätzlich semantische Art der Untersuchung" zu fordern²³.

In der Feldforschung gehen wir von bestimmten sehr abstrakten Fragestellungen aus - seien sie formuliert oder implizit. Dann unterziehen wir uns einem Erfahrungsprozess, der uns belastet; er überschüttet uns mit Phänomenen, für die unsere ursprünglichen Fragestellungen nur ein sehr schwaches Vehikel bereitgestellt haben. Wenn es uns gelingt, die neue Erfahrung zu verdrängen und die Fragestellungen zu retten, sind wir gescheitert. Wenn wir unsere gescheiterten Fragestellungen aufgelöst, relativiert, neu formuliert haben, geschieht es, dass wir die Trennungslinie zwischen den wenigen Erkenntnissen und den offenen Fragen klarer sehen. Diese letzte Phase rüstet uns mit neuen Fragestellungen aus und befähigt uns, neue Erfahrungen zu machen. In der mittleren Phase sieht Needham 'the real key to theoretical advance'. Der Weg zu einer fruchtbaren Theoriebildung führt durch diese Phase der Erfassung (comprehension) der einzigartigen Lebensweisen, durch Myriaden der 'cultural details of individual societies'. "Gleich welchen Platz wir in unseren Arbeiten den Prinzipien der Klassifizierung, den Strukturen des Tausches oder den phonetischen Kontrasten zugewiesen haben, es geht uns mehr um die B e d e u t u n g (meaning) als um die Form der sozialen Phänomene, mit denen wir uns beschäftigen."²⁴

9. DIE VERWANDTSCHAFTSTERMINOLOGIE

9.1. DIE GRUNTYPEN DER VERWANDTSCHAFTSTERMINOLOGIEN

Die Iatmul-Terminologie gehört zu einer Kategorie von Verwandtschaftsterminologien, die L.H. Morgan 'the classificatory systems of consanguinity' genannt hat, und die sich von den Verwandtschaftsterminologien der meisten europäischen Sprachen in wichtigen Punkten unterscheiden. Als eine hervorragende Struktureigenschaft der 'classificatory systems' bezeichnet er die sogenannte Verschmelzung der direkten Abstammungslinie mit den Seitenlinien. Die deutsche Terminologie unterscheidet konsequent zwischen diesen zwei Typen der Abstammungslinien, oder, wie ich mich ausdrücken will, zwischen der direkten und der obliquen Verwandtschaft (siehe die Definition im Kap. 8, Abb. 3). Für die Bezeichnung des Vaters besitzt die deutsche Terminologie einen besonderen Terminus, der sich nur auf eine Person bezieht; schon der nächstfolgende oblique Verwandte, der Vaterbruder, wird im modernen Deutsch mit einem anderen Terminus bezeichnet. In den 'classificatory systems' werden der Vater und der Vaterbruder mit dem gleichen Terminus bezeichnet. Dies ist ein fundamentaler Unterschied, und Morgan war sicher im Recht, als er diese zwei Kategorien von Terminologien als gegensätzlich hingestellt hat. Für den Typus, der uns geläufig ist, hat er den Namen 'descriptive systems of consanguinity' geprägt. Die spätere Forschung auf diesem Gebiet, auch wenn sie die meisten interpretativen Versuche Morgans in Zweifel gezogen hat, brauchte an dieser fundamentalen binären Typologie nicht zu rütteln. Es handelt sich um eine wissenschaftliche Leistung von bleibendem Wert. Die erste kurze Beschreibung der Struktureigenschaften der 'classificatory systems' hat zwar J.F. Lafitau (1670-1740) geleistet, ein jesuitischer Missionar, der längere Zeit in Nordamerika bei den Irokesen verbracht hat. Die erste ausführliche Beschreibung des Phänomens stammt aber von L.H. Morgan (1818-1881). Unter dem Titel *Systems of consanguinity and affinity* veröffentlichte er im Jahre 1871 eine grosse Anzahl von Verwandtschaftsterminologien vieler Nationen der Welt in tabellarischer Anordnung, um den Vergleich zu ermöglichen. 54 von den 80 dort abgedruckten Terminologien nordamerikanischer Indianer hat er selbst in einer langdauernden Feldforschungsarbeit niedergeschrieben. Die insgesamt 139 betrachteten Terminologien ordnet er nach den zwei Grundtypen, die wir vorhin knapp charakterisiert haben. Die Verwandtschaftsterminologie der Seneca-Irokesen, die er als erste untersucht hat, verwendet er als das Musterbeispiel eines 'classificatory system'. Die irische Terminologie bezeichnet er als ein 'descriptive system' in reiner Form; das Bezeichnungssystem der altrömischen Anwälte, das im justinianischen *Corpus iuris civilis* überliefert wurde, stellt er dagegen als das schönste und am höchsten entwickelte 'descriptive system of consanguinity' hin. Die Tabelle 7 vermittelt einen Ueberblick über den Umfang seiner Untersuchung²⁵.

Tabelle 7

Zwei Grundtypen der Verwandtschaftsterminologien (Verzeichnis der Sprachen, die L.H. Morgan in seine Untersuchung einbezogen hat)

'descriptive systems'

31 europäische Sprachen (28 indoeuropäische und 3 finnisch-ugrische)

1 Sanskrit

1 Persisch

4 semitische Sprachen

2 türkische Sprachen

39 Sprachen (die gleiche Zahl der Terminologien)

'classificatory systems'

75 Sprachen nordamerikanischer Indianer (80 Terminologien)

7 indische Sprachen

2 birmanische Sprachen

1 Chinesisch

1 Japanisch

6 ozeanische Sprachen

1 afrikanische Sprache (Zulu)

93 Sprachen (100 Terminologien)

Mit dem gleichen Einmut, mit dem die ihm nachfolgenden Ethnologen der verschiedensten Richtungen die Typologie Morgans akzeptiert hatten, lehnten die meisten von ihnen seine Benennungen der zwei Typen ab: denn alle bekannten Verwandtschaftsterminologien der Welt zeichnen sich durch den klassifizierenden Gebrauch der meisten Termini aus. Die Klasse VATER der deutschen Terminologie kann zwar nur einen Repräsentanten haben; dasselbe gilt von der Klasse MUTTER. Alle übrigen Verwandtschaftstermini der deutschen Sprache können sich auf mehrere Klassen-Repräsentanten beziehen, wenn diese in einer gegebenen Familienstruktur vorhanden sind. Mit dem Terminus Sohn können wir unter Umständen mehrere Personen bezeichnen, mit Onkel, Vetter, Neffe, etc. desgleichen. Eine Beschreibung der deutschen Verwandtschaftsterminologie würde dann darin bestehen, dass man für jeden Terminus die Klasse der Personen genau bestimmen würde, die er innerhalb der Familienstruktur bezeichnen kann. Wenn dies aber zutrifft, unterscheiden sich die zwei fundamentalen Typen der Verwandtschaftsterminologien nicht darin, dass nur einer von ihnen auf dem klassifizierenden Gebrauch der Termini beruhen würde und der andere nicht, sondern darin, dass die semantischen Kriterien der Klassifikation in den zwei Fällen verschieden sind. Diese Inkonsequenz der Morganschen Benennungen hat das erste Mal A.L. Kroeber im Jahre 1909 getadelt, ohne die Grundlage des Irrtums aufgeklärt zu haben²⁶. Der Ausdruck "deskriptive Terminologie" hat sich nicht eingebürgert; der andere dagegen schmückt die meisten ethnographischen Arbeiten, die je geschrieben wurden. A.R. Radcliffe-Brown bemerkte resigniert: "...it has long been in use and no better one has been suggested, though others have been put forward."²⁷ Die "klassifikatorische Terminologie" wird wohl das gleiche Schicksal haben

wie die ursprünglichen Bewohner des amerikanischen Kontinents: wie die Indianer wird auch sie der Benennung der ersten Stunde nie mehr los.

In diesem Kapitel der vorliegenden Arbeit versuche ich die wichtigsten Struktureigenschaften der Verwandtschaftsterminologie der Iatmul aufgrund der veröffentlichten Darstellungen von G. Bateson und B. Hauser-Schäublin und aufgrund meiner eigenen Erfahrungen zu beschreiben. Vorher ist es aber unumgänglich, mindestens einen kurzen Blick auf die deutsche Verwandtschaftsterminologie zu werfen, damit die Beschäftigung mit den fremden semantischen Strukturen in der Eigenart der unserigen einen festen Bezugspunkt bekommt. L.H. Morgan, der erste geduldige und hartnäckige Terminologien-Erforscher, auf dessen Spuren wir uns bewegen, hat diese Notwendigkeit klar erkannt: "An understanding of the framework and principles of our own system of relationship is a necessary preparatory step to the consideration of those of other nations."²⁸

9.2. DIE STRUKTUREIGENSCHAFTEN DER DEUTSCHEN VERWANDTSCHAFTSTERMINOLOGIE

Ein kleines Konversationslexikon verzeichnet in seinem 6. Band aus dem Jahre 1967 unter dem Stichwort "Familie" 44 Bezeichnungen für verschiedene Familienangehörige, die im modernen Deutsch gebraucht werden²⁹. Zehn davon sind Schwägerschaftstermini, sechs bezeichnen Adoptiv- und Stiefverwandte, die übrigen 28 sind Verwandtschaftstermini. Die letzteren wollen wir hier wiedergeben; wie im Lexikon haben wir sie nach Generationen geordnet.

Tabelle 8

| Die deutsche Verwandtschaftsterminologie | |
|--|--------------------|
| 3. Generation aufwärts | |
| (1) Urgrossvater | (3) Urgrossonkel |
| (2) Urgrossmutter | (4) Urgrosstante |
| 2. Generation aufwärts | |
| (5) Grossvater | (7) Grossonkel |
| (6) Grossmutter | (8) Grosstante |
| 1. Generation aufwärts | |
| (9) Vater | (11) Onkel |
| (10) Mutter | (12) Tante |
| Eigene Generation | |
| (13) Bruder | (15) Vetter |
| (14) Schwester | (16) Base |
| 1. Generation abwärts | |
| (17) Sohn | (19) Neffe |
| (18) Tochter | (20) Nichte |
| 2. Generation abwärts | |
| (21) Enkel | (23) Grossneffe |
| (22) Enkelin | (24) Grossnichte |
| 3. Generation abwärts | |
| (25) Urenkel | (27) Urgrossneffe |
| (26) Urenkelin | (28) Urgrossnichte |

Alle diese Termini geben, wenn sie in einer konkreten Situation verwendet werden, das Verwandtschaftsverhältnis zwischen zwei Personen an. Es geht um das Verhältnis zwischen der Person, die einen Terminus ausspricht, und einer anderen Person, auf die mit dem betreffenden Terminus Bezug genommen wird. Ein Mensch, der des Deutschen mächtig ist, weiss ohne weitere Aufklärungen, welches Verhältnis mit welchen Terminus bezeichnet wird; er weiss mehr oder weniger sicher, auf welche Personen seiner

Familie er mit welchem Terminus Bezug nehmen kann.

Die Einteilung der Termini in zwei Kolonnen zeigt auf den ersten Blick die Struktureigenschaft, die Morgan als das wichtigste Merkmal der 'descriptive systems' bezeichnet hat; in diesen Systemen 'the collateral lines are maintained distinct and perpetually divergent from the lineal'³⁰. Mit den Termini in der linken Kolonne - mit Ausnahme von Bruder und Schwester - kann man nur auf Personen Bezug nehmen, mit denen man in 'lineal line', und mit denjenigen in der rechten nur auf solche Personen, mit denen man in 'collateral line' verwandt ist. Mit dem ersten Ausdruck bezeichnet Morgan die 'linea recta' der römischen Anwälte, auf Deutsch die gerade Abstammungslinie; mit dem zweiten bezeichnet er die 'linea transversa', auf Deutsch die Seitenlinie. Das Bezeichnungssystem des *Corpus iuris* hat mit dem Ausdruck Seitenlinie sowohl die bloss horizontale Linie als auch die oblique Linie bezeichnet, d.h. die bloss horizontale Verwandtschaft (zum Bruder und zur Schwester) von der obliquen (z.B. zum Onkel oder Vetter) nicht unterschieden. Morgan schloss sich dem römischen Sprachgebrauch an (siehe Abb. 4). Alle Termini der linken Kolonne, ausser Bruder und Schwester bezeichnen die vertikale Verwandtschaft, und keiner von ihnen kann eine horizontale oder oblique bezeichnen. Alle Termini in der rechten Kolonne bezeichnen ausschliesslich die oblique, die zwei Termini Bruder und Schwester ausschliesslich die horizontale Verwandtschaft; die letzteren zwei bilden zusammen mit ihrer Nachkommenschaft die 'first collateral line', die Gesamtheit der obliquen Verwandten bildet die 'second', 'third' und die übrigen 'collateral lines'.

Zusammenfassend können wir sagen, dass die deutsche Sprache eine Verwandtschafts-terminologie besitzt, die die Verwandten eines Menschen in drei Gruppen unterteilt: vertikale Verwandtschaft (12 Termini), horizontale Verwandtschaft (2 Termini) und oblique Verwandtschaft (14 Termini). In allen drei Gruppen werden noch Unterscheidungen nach Geschlecht, in der ersten und der dritten auch nach der Generationsebene gemacht. Diese Aussagen beschreiben die Distribution der semantischen Merkmale unter den 28 Termini. Eine andere Terminologie kann eine sehr andersartige Distribution der Merkmale aufweisen. Die Terminologie der Iatmul enthält keinen einzigen Terminus, der ausschliesslich die vertikale Verwandtschaft bezeichnen würde, fast keiner bezieht sich ausschliesslich auf eine Generationsebene und mehr als die Hälfte braucht spezifizierende Zusätze, wenn das Geschlecht der Person, auf die Bezug genommen wird, alleine vom Terminus ablesbar sein sollte. Dass wir die Gruppe der deutschen Schwägerschaftstermini von den Verwandtschaftstermini so klar abtrennen konnten, beruht auch auf einer kulturspezifischen Eigenschaft der Distribution der semantischen Merkmale. In der Iatmul-Terminologie gibt es eine Gruppe von Termini, die im Zusammenhang mit der präskriptiven Heiratsregel beide Verhältnisse, sowohl das Schwägerschafts- als auch das Verwandtschaftsverhältnis bezeichnen können.

Mit Hilfe der Kombination von 11 Merkmalen (3 Arten des Verwandtschaftsverhältnisses, 2 Geschlechter, 6 Generationsebenen) gelang es uns, alle 28 Termini der

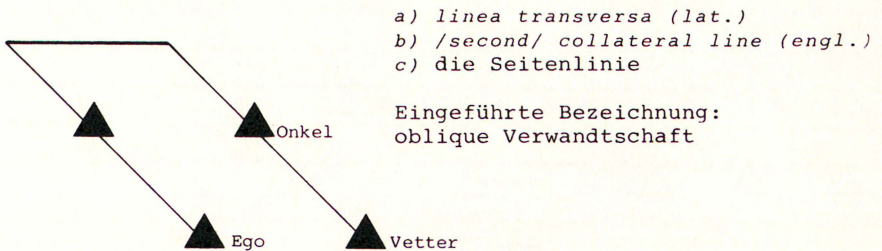
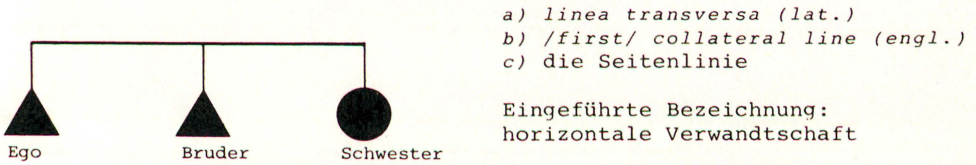
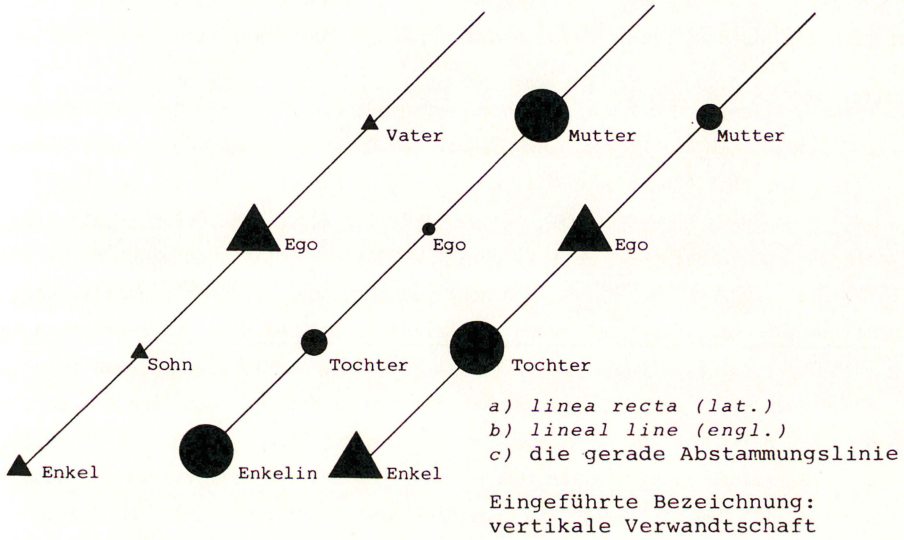


Abb. 4

Eingeführte Bezeichnung für die Grundtypen der Verwandtschaftsverhältnisse und ihre Entsprechungen im Morganschen Sprachgebrauch

deutschen Verwandtschaftsterminologie voneinander abzuheben. Der Umfang der einzelnen Terminus-Klassen, d.h. die Anzahl der Personen in der natürlichen Familienstruktur, auf die mit einem jeden Terminus Bezug genommen werden kann, haben wir noch nicht bestimmt.

Das kleine Lexikon, von dem wir ausgehen, definiert die Klassen ONKEL und TANTE wie folgt: "Geschwister der Eltern, auch Kinder von Grossonkel und Grosstante." Wenn wir die möglichen Mitglieder dieser Klassen einzeln bestimmen und zählen möchten, brauchen wir eine Bezeichnungstechnik, die uns erlauben würde, die Besonderheit jeder Position in der Familienstruktur zu bezeichnen. Keine zwei Positionen eines natürlichen Stammbaumes, möge er noch so viele hundert oder tausend Personen einschliessen, sind identisch. Die gängigen graphischen Darstellungen sind eine solche Bezeichnungstechnik, die uns erlaubt, all den individuellen Positionen individuelle graphische Symbole zuzuordnen. Wir zeichnen einen Ausschnitt der natürlichen Familienstruktur, um dann diejenigen Positionen, auf die mit einem Terminus Bezug genommen werden kann, irgendwie zu kennzeichnen; gewöhnlich schreibt man den Namen der Klasse in der Nähe der einzelnen Positionen hin (siehe Abb. 5). Nach diesem Diagramm zählt die Klasse ONKEL sechs Positionen. So praktisch die graphische Bezeichnungstechnik auch ist, so hat sie jedoch wesentliche Nachteile. Bei der ungeheueren Verzweigung der Abstammungslinien wird es zunächst schwierig und bald unmöglich, alle Positionen, die man im besonderen Fall braucht, auf einem Papier zu zeichnen. Ein Beispiel dafür ist die Lücke in unserem Diagramm (die Kinder von Grossonkel und Grosstante mütterlicherseits haben wir weggelassen).

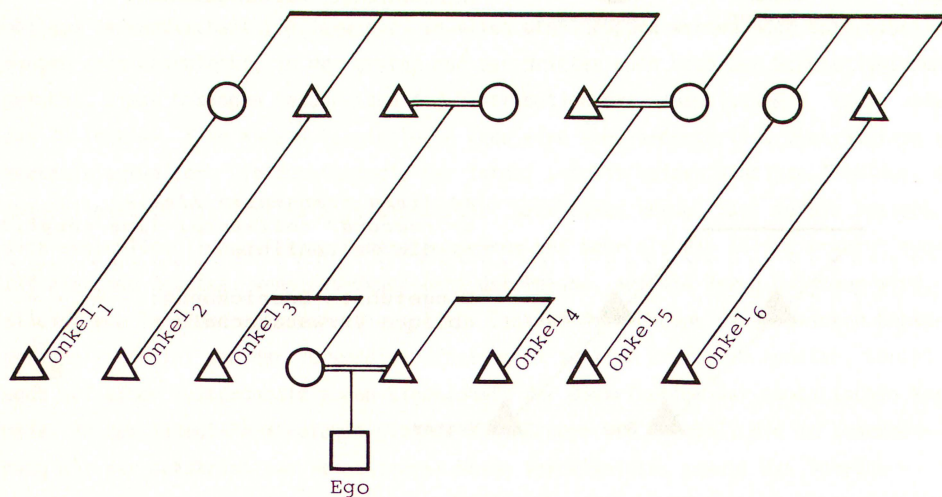


Abb. 5
Die Terminus-Klasse 'Onkel'

Neben der graphischen steht uns eine sprachliche Technik zur Verfügung, die uns gleich gut ermöglicht, die individuellen Positionen der natürlichen Familienstruktur zu bezeichnen. Ein Beispiel für diese sprachliche Bezeichnungstechnik sind die angeführten Lexikon-Definitionen wie "Geschwister der Kinder" oder "Kinder von Grossonkel", etc. Es ist nämlich möglich, immer einige von den 28 deutschen Termini so zu kombinieren, dass sie eine eindeutige Bezeichnung einer beliebigen Position leisten. Diese Bezeichnungstechnik darf man mit den semantischen Strukturen einer besonderen Terminologie nicht verwechseln. In jeder Sprache, unabhängig von den kultur-spezifischen semantischen Strukturen ihrer Verwandtschaftsterminologie, kann man derartige Bezeichnungstechnik anwenden. Ihre umfassendste Anwendung besteht darin, dass man jede einzelne Position, die sich zwischen Ego und der Zielposition befindet, nennt: z.B. "Vaters Vaters Bruders Sohn" (d.h. der zweite Onkel unseres Diagramms). Je nach Wunsch kann man die Bezeichnungsfolge auch umkehren: "der Sohn des Bruders des Vaters des Vaters". Dieses Verfahren wollen wir Schritt-für-Schritt-Bezeichnung nennen. Am Prinzip dieser Bezeichnungstechnik ändert sich nichts, wenn man sie in einer sprunghaften Weise anwendet, d.h. wenn nicht jede Position genannt wird, die sich auf dem Bezeichnungsweg befindet: z.B. "Grossvaters Bruders Sohn" (eine andere Bezeichnung für denselben zweiten Onkel); dieses gemischte Verfahren können wir Schritt-und-Sprung-Bezeichnung nennen. Die obige Bezeichnung "Kinder von Grossonkel und Gross tante mütterlicherseits" ist aber keine reine Schritt-und-Sprung-Bezeichnung; sie enthält den spezifizierenden Ausdruck "mütterlicherseits", der ein anderes Bezeichnungsprinzip darstellt.

Es gibt Terminologien, in welchen diese Schritt-und-Sprung-Bezeichnungstechnik einen festen und regulären, wenn auch untergeordneten Teil ihrer semantischen Strukturen ausmacht und wo ganz nahe Verwandte auf diese Weise angedet werden. In den skandinavischen Sprachen hat es vor dem Eindringen des französischen 'oncle' keinen einfachen Ausdruck für den Onkel gegeben, sondern offenkundig einen in der Schritt-für-Schritt-Weise zusammengesetzten: 'farbroder'. Im Deutschen ist der Ausdruck Vaterbruder auch nicht ungewöhnlich, auch wenn es früher, bevor 'oncle' übernommen wurde, sogar mehrere einfache Ausdrücke für verschiedene Positionen gab (z.B. Oheim), auf die heute mit Onkel Bezug genommen wird. Im Fall der irischen Verwandtschaftsterminologie scheint diese Schritt-für-Schritt-Bezeichnungstechnik in einem ganz extremen Masse ein reguläres Charakteristikum ihrer semantischen Struktur zu sein³¹. Die irische Terminologie besitzt nur sechs einfache Termini; alle übrigen Bezeichnungen werden in der Schritt-für-Schritt-Weise zusammengesetzt (siehe Abb. 6). Einzig bei den Grosseltern wird dieses Prinzip der Zusammensetzung aus den sechs Grundtermini nicht eingehalten. Man sagt nicht etwa 'ahair mo ahair', "Vater meines Vaters", sondern man verwendet einen spezifizierenden Zusatz mit Bedeutung "alt": 'mo han ahair', etwa "mein Alt-Vater". Bei der Bezeichnung des Urgrossvaters wird zwar kein weiterer Zusatz beigefügt, aber anstatt der Schritt-für-Schritt-Bildungsweise wird die Zu-

Tabelle 9

| Die Grundtermini der irischen Verwandtschaftsterminologie | |
|---|------------------------------|
| (1) Vater: | ahair, mo ahair, mahar |
| (2) Mutter: | mo vahair |
| (3) Bruder: | mo yrihair, drihar |
| (4) Schwester: | mo yriffur, driffur, driffer |
| (5) Sohn: | mo vac, vic, mac, mic |
| (6) Tochter: | ineean |
| Anmerkung: 'mo' bedeutet "mein", z.B. 'mo ahair' bedeutet "mein Vater"; 'mahar' ist zusammengezogen aus 'mo ahair' | |

sammensetzung mit Sprung vorgezogen: 'ahair mo han ahair', "Vater meines Alt-Vaters".

Diese irische Terminologie betrachtete Morgan als ein 'purely descriptive system' und als das ideale Musterbeispiel; er glaubte, an ihren semantischen Strukturen liessen sich die wichtigsten Struktureigenschaften der 39 Terminologien, die er in der Gruppe der 'descriptive systems' zusammengefasst hat, aufzeigen³². Diese Behauptung Morgans stimmt meines Erachtens nicht. Die irische Terminologie mit ihrer extensiven Verwendung der Schritt-für-Schritt-Bezeichnungstechnik stellt eher eine Ausnahme als einen Idealtypus dar. Die semantischen Strukturen der indoeuropäischen Verwandtschaftsterminologien weisen eine beachtliche Diversität auf, jedoch eine Eigenschaft scheint in sehr vielen von ihnen vorzukommen: nämlich die Zusammenfassung der Positionen, die sich auf der zweiten, dritten und den weiteren entfernteren Seitenlinien befinden, unter gleichen Termini, wie wir es am Beispiel der Terminus-Klasse ONKEL vorgeführt haben. Gerade diese Eigenschaft fehlt der irischen Terminologie gänzlich, wenn wir uns auf die Darstellung beschränken, die D. Foley zusammengestellt und Morgan zugeschickt hat. Wenn ich meiner kritischen Behauptung einen Halt verleihen möchte, müsste ich eine Analyse der betreffenden 39 Terminologien durchführen und bei jeder oder bei den meisten von ihnen diese Struktureigenschaft nachweisen. Diese grosse Arbeit können wir im Rahmen der hier vorliegenden Abhandlung nicht leisten. Wir wollen aber am Beispiel der deutschen Terminologie diese Struktureigenschaft näher bestimmen.

Die irische Terminologie hat uns zwar kein Musterbeispiel für die indoeuropäische Sprachfamilie geliefert, sie hat uns aber eine wirksame Bezeichnungstechnik vorgeführt, auf die wir bei der Bestimmung des Umfangs der Terminus-Klassen und beim Vergleich zwischen verschiedenen Terminologien nicht verzichten können. Dieselbe Technik haben die römischen Anwälte verwendet und perfektioniert, als sie in der forensischen Praxis bei den erbrechtlichen Bestimmungen eine ganz genaue Unterscheidung der Verwandtschaftsgrade brauchten. Dieselbe Technik hat sich auch in der Verwandtschaftsethnologie eingebürgert, wo sie bei der Beschreibung der semantischen Strukturen der fremden Verwandtschaftsterminologien unentbehrlich war. Die ethnographische

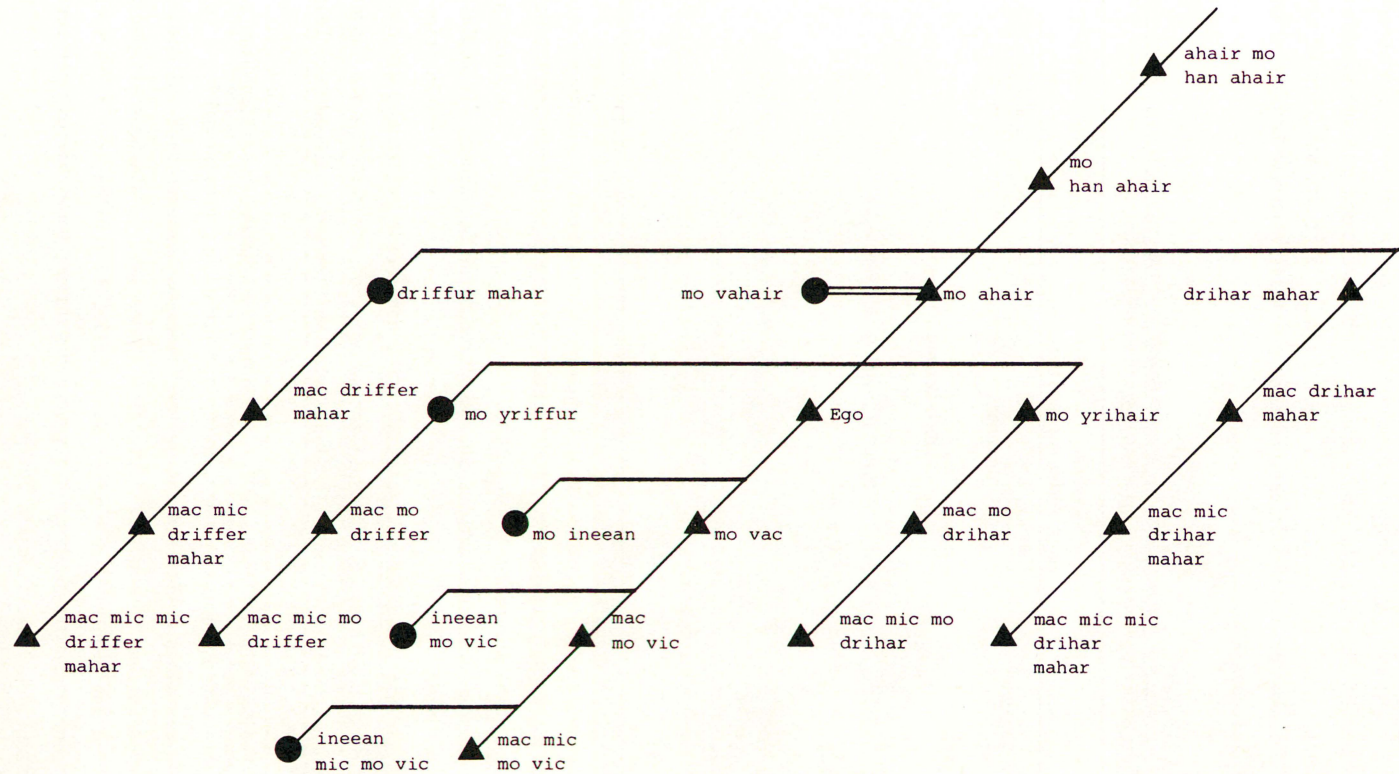


Abb. 6

Die irischen Verwandtschaftstermini (einem natürlichen Stammbaum zugeordnet)

Variante dieser Technik operiert mit den gleichen sechs Grundbezeichnungen wie die irische Terminologie; der Unterschied besteht lediglich darin, dass die Ethnographen Abkürzungen verwenden und dass sie den Bezeichnungsweg konsequent von Ego ausgehend, d.h. in umgekehrter Richtung wie die Iren, einschlagen. Gleich wie die Iren verwenden sie noch zwei Zeichen für die Heiratsbeziehungen, damit sie auch die Schwägerschaftsverhältnisse bezeichnen können.

Tabelle 10

| Die Grundtermini der ethnographischen Bezeichnungstechnik | | |
|---|-------------------|-----------------------------|
| V= | Vater | Elternschaft |
| M= | Mutter | |
| S= | Sohn | Kindschaft |
| T= | Tochter | |
| B= | Bruder | Verschwisterung |
| Z= | Schwester | |
| ge= | Ehegatte | Heirat (Zeugung und Geburt) |
| gin= | Ehegattin | |
| E= | Ego | |
| Zusatzzeichen: | | |
| jB= | jüngerer Bruder | |
| äB= | älterer Bruder | |
| jZ= | jüngere Schwester | |
| äZ= | ältere Schwester | |

Mit Hilfe den neun Zeichen der ethnographischen Bezeichnungstechnik können wir eine beliebige Position in der totalen Familienstruktur auf die Schritt-für-Schritt-Weise bezeichnen. Die Anzahl der Grundzeichen könnte man weiter verringern, die Bezeichnungen werden dann aber weniger gut lesbar. Das Zeichen für Ego können wir weglassen, wenn wir bei der Bildung der Bezeichnungen immer von einer und derselben Position ausgehen. Wenn wir mit verschiedenen Ausgangspositionen operieren, können wir die Egos mit Nummern kennzeichnen. Die Iatmul-Terminologie, da sie zwischen dem jüngeren und dem älteren Geschwisterteil unterscheidet, wird uns zwingen, noch weitere Zeichen einzuführen.

Zunächst schreiben wir die deutsche Terminologie einem natürlichen Stammbaum zu: Abb. 7 für die Verwandtschafts- und Abb. 8 für die Schwägerschaftsterminologie (die Nummern bei den einzelnen Positionen des ersten Diagramms beziehen sich auf die Numerierung der deutschen Verwandtschaftstermini in der Tab. 8; die Generationen der Urgrosseltern und der Urenkel werden nicht dargestellt. Im zweiten Schritt versuchen wir den Umfang der einzelnen Terminus-Klassen zu bestimmen, wobei wir mit der vertikalen und horizontalen Verwandtschaft anfangen.

Abb. 8
Die deutschen Schwägerschaftstermini
(einem natürlichen Stammbaum zugeordnet)

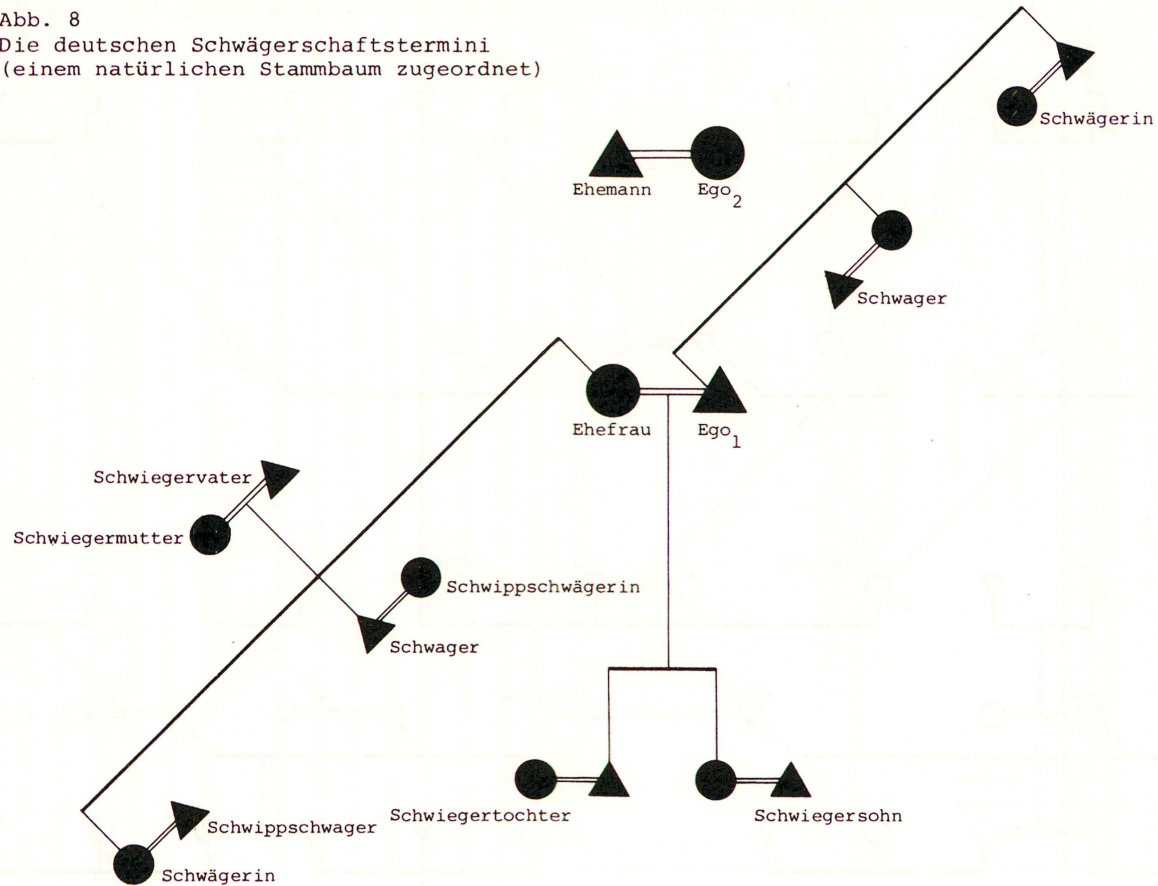


Tabelle 11

Der Klassenumfang der deutschen Termini für die vertikalen und die horizontalen Verwandtschaftsverhältnisse

Die vertikale Verwandtschaft

| | | | |
|------|---------------|--------------------|--------------------------|
| (1) | URGROSSVATER | VVV, VMV, MVV, MMV | vier Ein-Klassen |
| (2) | URGROSSMUTTER | VVM, VMM, MVM, MMM | vier Ein-Klassen |
| (5) | GROSSVATER | VV, MV | zwei Ein-Klassen |
| (6) | GROSSMUTTER | VM, MM | zwei Ein-Klassen |
| (9) | VATER | V | eine Ein-Klasse |
| (10) | MUTTER | M | eine Ein-Klasse |
| (17) | SOHN | S | eine Geschwister-Klasse |
| (18) | TOCHTER | T | eine Geschwister-Klasse |
| (21) | ENKEL | SS, TS | zwei Geschwister-Klassen |
| (22) | ENKELIN | ST, TT | zwei Geschwister-Klassen |
| (25) | URENKEL | SSS, STS, TSS, TTS | vier Geschwister-Klassen |
| (26) | URENKELIN | SST, STT, TST, TTT | vier Geschwister-Klassen |

Die horizontale Verwandtschaft

| | | | |
|------|-----------|---|-------------------------|
| (13) | BRUDER | B | eine Geschwister-Klasse |
| (14) | SCHWESTER | Z | eine Geschwister-Klasse |

Sechs Klassen (9, 10, 13, 14, 17, 18) zählen lediglich je eine Position. Die Klassen (9, 10), VATER und MUTTER, können unter regulären bürgerlichen Verhältnissen nicht mehr als einen Repräsentanten haben, nicht mehr als eine Person bezeichnen. Wir nennen sie geschlossene Ein-Klassen. In Europa kann der effektive Sprachgebrauch durch Scheidungen, Adoptionen, Neuverheiratungen und Ehebruch kompliziert werden; in anderen Gesellschaften kommt noch die Polygamie hinzu. Die übrigen Klassen (13, 14, 17, 18), die lediglich je eine Position zählen, BRUDER, SCHWESTER, SOHN und TOCHTER, können je nach der realen Familienstruktur mehrere Repräsentanten haben, von denen gilt, dass sie im horizontalen Verwandtschaftsverhältnis zueinander stehen; die Reihen der möglichen Klassenmitglieder bestehen aus einer unbestimmten Anzahl von Geschwistern gleichen Geschlechts. Deswegen nennen wir sie offene Geschwister-Klassen, wenn sie auch in unseren Diagrammen immer nur durch je eine Position dargestellt werden.

Die Klassen 21, 22, 25, 26, ENKEL, ENKELIN, URENKEL und URENKELIN, bezeichnen wir als Bündel von zwei oder vier offenen Geschwister-Klassen, wobei die Zahl der Klassen im Bündel, im Gegensatz zu der Zahl der Klassenrepräsentanten, bestimmt ist. Unter den Termini für die Gross- und Urgrosseltern (5, 6, 1, 2) werden dagegen geschlossene Ein-Klassen gebündelt; sie können unter geregelten bürgerlichen Umständen nicht mehr als je einen Repräsentanten haben.

Die Bestimmung des Klassen-Umfangs bei den Termini, die oblique Verwandtschaftsverhältnisse bezeichnen, ist schwieriger. Ein Blick auf die Abb. 9 zeigt uns, dass diese Verwandtengruppe viel zahlreicher ist als die Gruppe der direkten, d.h. der vertikalen und horizontalen Verwandten. Betrachten wir die vier Positionen in der

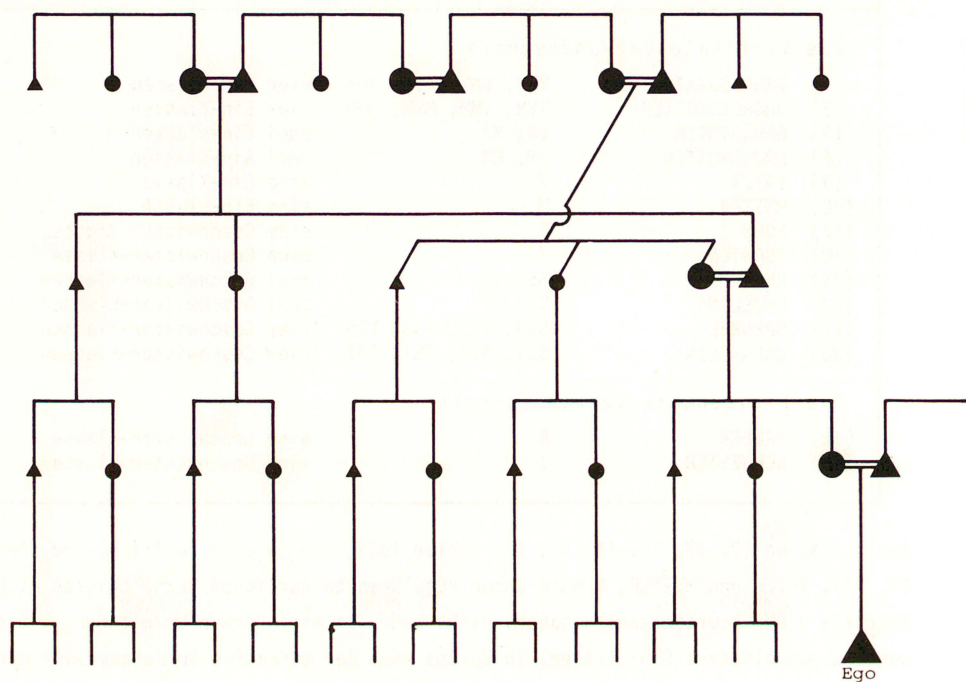
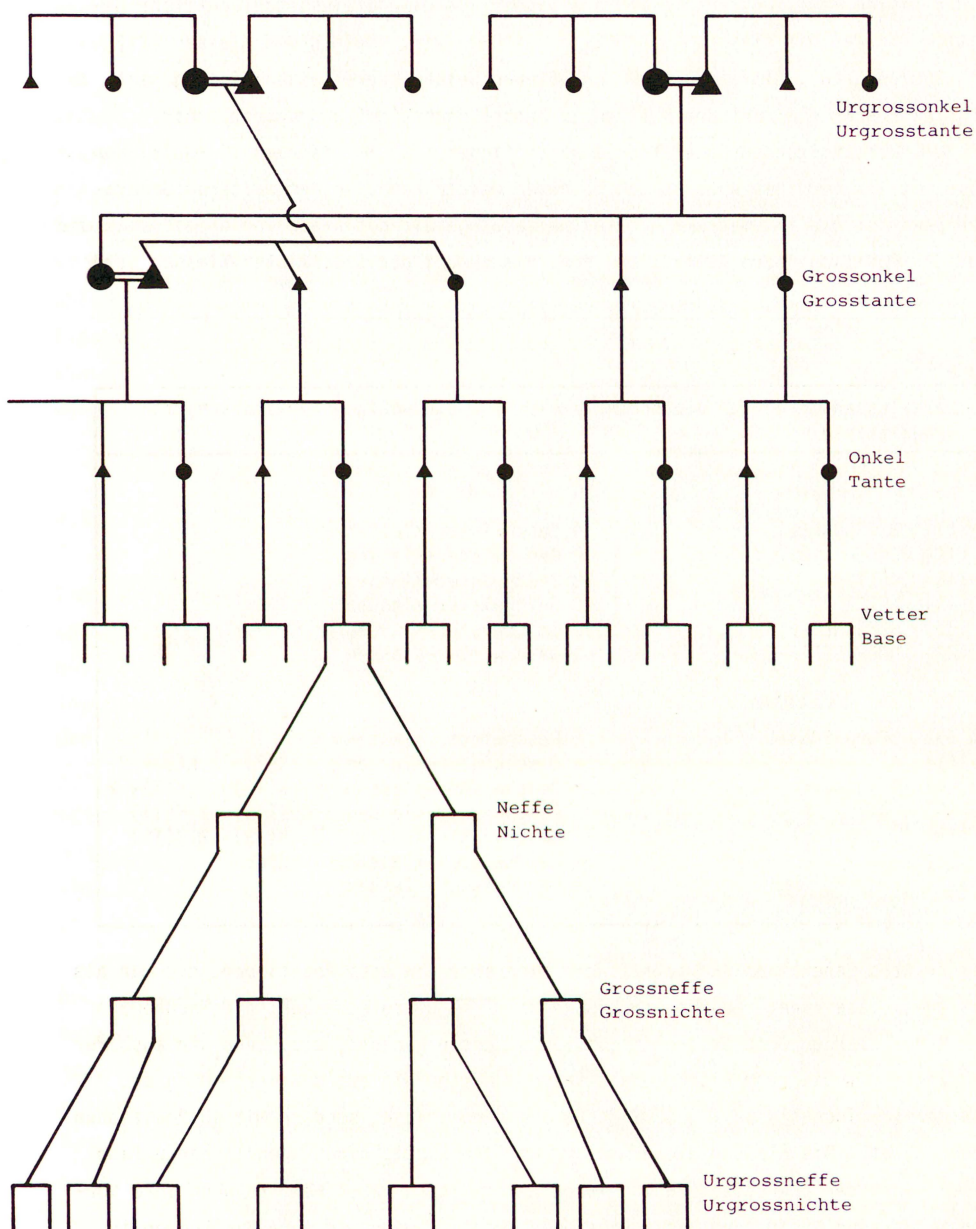


Abb. 9

Der natürliche Stammbaum (die Gruppe der vertikalen Verwandten ist durch die grösseren Kreise und Dreiecke bezeichnet; der Rest sind die obliquen Verwandten von Ego)



zweiten Generation aufwärts, auf die mit dem Terminus (7) Grossonkel Bezug genommen werden kann: VVB, VMB, MVB, MMB. Hinter jeder von diesen Positionen verbergen sich je nach der realen Familienstruktur mehrere Brüder, je eine gleichgeschlechtliche Geschwister-Klasse. Die Klasse GROSSONKEL bezeichnen wir, ähnlich den Klassen (21), (22), (25) und (26), als ein Bündel der offenen Geschwister-Klassen; im Gegensatz zu jenen bleibt aber die Zahl der Klassen im Bündel unbestimmt und unbestimmbar.

In der nächstfolgenden Generation abwärts finden sich im Diagramm 10 Positionen, auf die mit dem Terminus Onkel Bezug genommen werden kann. In den weiteren Generationen abwärts, die im Diagramm nur teilweise eingezeichnet sind, verdoppelt sich die Anzahl der Positionen pro Generation, d.h. die Bündel der Geschwister-Klassen werden immer umfangreicher.

Tabelle 12

| Der Klassenumfang der deutschen Termini für die oblique Verwandtschaftsverhältnisse | | | |
|---|--------------|-------------------------|----------------------|
| Erste Variante | | | |
| (7) | GROSSONKEL | 4 Geschwister-Klassen | |
| (11) | ONKEL | 10 Geschwister-Klassen | |
| (15) | VETTER | 20 Geschwister-Klassen | |
| (19) | NEFFE | 40 Geschwister-Klassen | |
| (23) | GROSSNEFFE | 80 Geschwister-Klassen | |
| (27) | URGROSSNEFFE | 160 Geschwister-Klassen | |
| Zweite Variante | | | |
| (3) | URGROSSONKEL | 8 Geschwister-Klassen | |
| (7) | | 18 Geschwister-Klassen | $K(7) = 2.K(3) + 2$ |
| (11) | | 38 Geschwister-Klassen | $K(11) = 2.K(7) + 2$ |
| (15) | | 76 Geschwister-Klassen | $K(15) = 2.K(11)$ |
| (19) | | 152 Geschwister-Klassen | $K(19) = 2.K(15)$ |
| (23) | | 304 Geschwister-Klassen | etc. |
| (27) | | 608 Geschwister-Klassen | |

In der dritten Generation aufwärts findet sich aber die acht Positionen, die man als Urgrossonkel bezeichnet und die wir bis jetzt nicht beachtet haben; die Nachkommen dieser Männer werden auch Grossonkel und Grosstanten genannt, etc. Wenn wir auch für die letzteren im Diagramm Platz gehabt hätten, hätten wir bei der Bestimmung des Umfang der Terminus-Klasse (7) GROSSONKEL nicht nur mit 4, sondern mit 18 Positionen zu rechnen, etc. Die Klassen dieser Art haben offenkundig einen unendlichen Umfang. Die vier Paare der Urgrosseltern mit ihren Geschwistern haben nämlich auch ihre Vorfahren in gerader Linie, und diese haben Geschwister; wenn wir ihre Nachkommen in Betracht ziehen, müssen wir den Umfang aller bisher betrachteten Klassen-Bündel weiter ausdehnen.

In einer realen natürlichen Abstammungsstruktur wäre die Zahl der obliquen Ver-

wandten bedeutend geringer, weil viele von ihnen untereinander heiraten würden. Dies gilt auch für unsere Gesellschaft mit einer relativ grossen horizontalen Mobilität, um so mehr für kleine isolierte Dorfgemeinschaften wie diejenigen der Iatmul. Mit etwas Geschick liessen sich sicher komplexere mathematische Modelle entwerfen, die den Verlauf der Klassen-Bildung bei den obliquen Verwandtschaftstermini des Deutschen besser, d.h. einem realen Verlauf ähnlicher darstellen würden. Die soziologische Bedeutung dieser Modelle würde dadurch nicht grösser. Das Ziel der Uebung bestand darin, zu zeigen, wie schwierig es ist, den Klassenumfang bei denjenigen Termini zu bestimmen, die oblique Verwandtschaftsverhältnisse bezeichnen. Die gleiche Schwierigkeit besteht bei allen Verwandtschaftstermini der Iatmul-Sprache: alle bezeichnen oblique Verhältnisse und alle beziehen sich auf derartige theoretisch unendliche Klassen. Bei keinem der Iatmul-Verwandtschaftstermini können wir den Umfang seiner Klasse so einfach feststellen wie bei den deutschen Termini für die direkten Verwandtschaftsverhältnisse.

9.3. DIE VOREINGENOMMENHEIT DER MORGANSCHEN TYPOLOGIE UND IHR VERNUNFTIGER KERN

Die zweite Struktureigenschaft vieler Terminologien, die Morgan als 'descriptive systems' bezeichnet hat, die terminologische Zusammenfassung mehrerer Seitenlinien, wollte er nicht wahrhaben. Umgekehrt, als hervorragende Eigenschaft dieser Terminologien wollte er ausgerechnet den polaren Gegensatz - die säuberliche Unterscheidung der Seitenlinien untereinander - überall aus dem Erfahrungsmaterial herauslesen. Die juristische Unterscheidung der Seitenlinien, ja sogar ihrer Zweige, war 'one of the chief excellencies' des Bezeichnungssystems der römischen Anwälte³³. Die ausgewogene Schönheit, symmetrische Einfachheit und praktische Brauchbarkeit des römischen Systems hat ihn, der selbst ein Anwalt war, so begeistert, dass er es allen indoeuropäischen Nationen schenken wollte.

Die römischen Anwälte waren bestrebt, für möglichst viele Verwandte eindeutige Bezeichnungen zu schaffen. Sie benützten zu diesem Zweck eine Schritt-und-Sprung-Bezeichnungstechnik, die der ethnographischen Technik oder den semantischen Strukturen der irischen Verwandtschaftsterminologie nicht unähnlich war. Während aber die ethnographische Technik überhaupt keine spezifizierenden Zusätze bei der Bildung der Positionsbezeichnungen, sondern nur Kombinationen der Grundtermini verwendet, zeichnet sich die römische Technik durch ein ganzes System spezifizierender Zusätze aus; dank diesen konnten für bestimmte Schlüsselpositionen des natürlichen Stammbaumes praktische Bezeichnungen geschaffen werden, die sich weniger in die Länge ziehen, als es der Fall wäre, wenn man die Schritt-für-Schritt-Technik verwendete. Von diesen Schlüsselpositionen ausgehend konnte man dann in einer Sprung-und-Schritt-, resp. Sprung-und-Sprung-Weise auf den Seitenlinien so weit und so bequem fahren, wie man

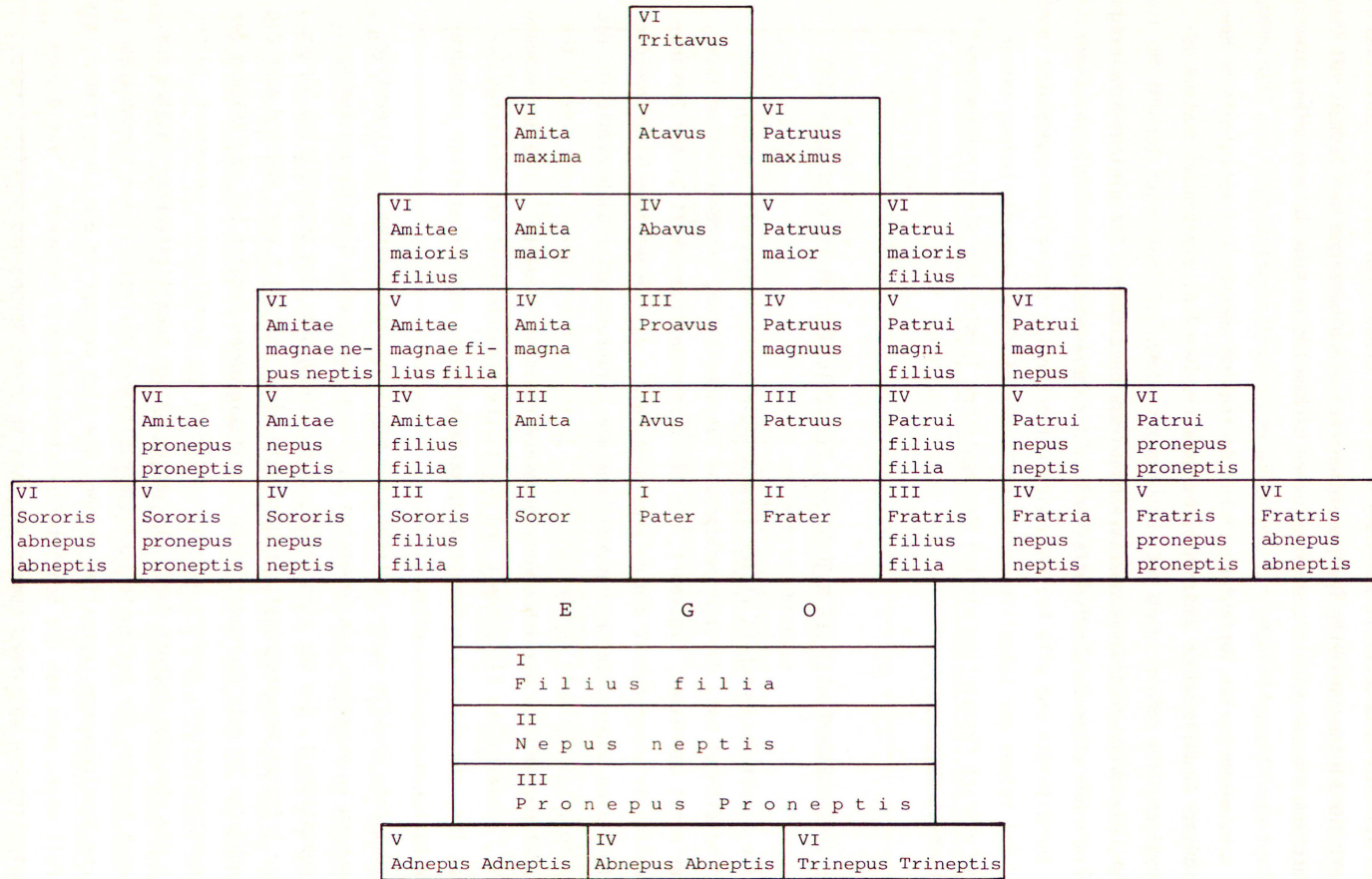


Abb. 10

Die Bezeichnungstechnik der römischen Anwälte: die sog. *stemma cognationum*, Apograph anhand einer frühmittelalterlichen Handschrift (enthält nur die patrilaterale Verwandtschaft)

nur wollte. Mit Hilfe dieser geschickten Bezeichnungstechnik hatte man auch für sehr entfernte Verwandte noch ganz gut lesbare bzw. aussprechbare Ausdrücke gebildet, die gleichzeitig Hinweise enthielten, anhand deren man leicht entscheiden konnte, ob die betreffende Bezeichnung zur ersten, zweiten, dritten, vierten oder fünften Seitenlinie, ob sie zu ihrem männlichen oder weiblichen Zweig, zu der väterlichen oder zu der mütterlichen Seite gehörte. Der Abhandlung *De gradibus cognationum*, die diese Technik erörtert, ist ein Diagramm beigelegt; in dem die einzelnen Bezeichnungen - ähnlich wie es die moderne Verwandtschaftsethnologie macht - einem natürlichen Stammbaum zugeordnet sind. Wir geben dieses frühe Zeugnis der systematischen Beschäftigung mit der Bezeichnung der natürlichen Verwandtschaftsverhältnisse wieder (Abb. 10). *De gradibus* gehört zu den *Institutiones*, dem zweiten Teil des *Corpus iuris civilis*, verfasst in den Jahren 528-534. Die *Institutiones* waren ein mit Gesetzeskraft ausgestattetes Lehrbuch für Studierende; andererseits konnte man die Tabelle der Verwandtschaftsbezeichnungen sicher auch in der forensischen Praxis gut verwenden, wenn man eine mechanische Hilfe für die nicht immer einfachen Berechnungen der Verwandtschaftsgrade brauchte³⁴.

Die hervorragende Struktureigenschaft der Schritt-für-Schritt oder Sprung-und-Sprung umschreibenden Bezeichnungssysteme ist ein individualisierender Gebrauch der Ausdrücke, die mit ihrer Hilfe gebildet werden. R.H. Lowie hat schon im Jahr 1928 darauf aufmerksam gemacht, dass der logische Gegensatz zu 'classificatory' mit dem Begriff 'individualizing' wiederzugeben wäre³⁵. Den letzten Rest des klassifizierenden Gebrauchs stellen die eingeschlechtlichen Geschwister-Klassen dar, die sich hinter jeder Position und ihrer Bezeichnung verbergen; dies lässt sich aber leicht beheben, indem man die Geschwisterreihen durchnumeriert. Diese Eigenschaft, nämlich den individualisierenden Terminus-Gebrauch, haben die irische Verwandtschaftsterminologie, die Bezeichnungstechnik der Ethnographen und die der römischen Anwälte gemeinsam. Die Unterscheidung aller - auch der entfernteren - Seitenlinien voneinander ist zunächst eine automatische Folge des konsequent individualisierenden Terminus-Gebrauchs und keine besondere Struktureigenschaft. Lediglich das römische System stellt einen bewussten und erfolgreichen Versuch dar, diese Unterscheidung zum durchgehenden Strukturprinzip zu machen.

Wenn wir von einem Menschen ausgehen, zerfällt die Gruppe seiner Vorfahren, die 'parentes' oder die 'cognatio superior', in zwei Untergruppen: diejenige des Vaters und diejenige der Mutter. Das römische Diagramm, das wir abgebildet haben, stellt nur die Gruppe der väterlichen Vorfahren dar. Die zentrale vertikale Linie, die 'linea recta', nennt man auch Stamm. Auf der Höhe des 'pater' beginnen aus diesem Stamm die Seitenlinien zu spriessen, und zwar auf beiden Seiten, rechts und links des Stammes. Wenn wir sie genau betrachten, merken wir, dass diese horizontalen Linien keine Verschwisterungsverhältnisse darstellen, sondern dass es Abstammungslinien sind. In unseren modernen Zeichnungen würden wir sie vertikal ziehen (siehe Abb. 11;

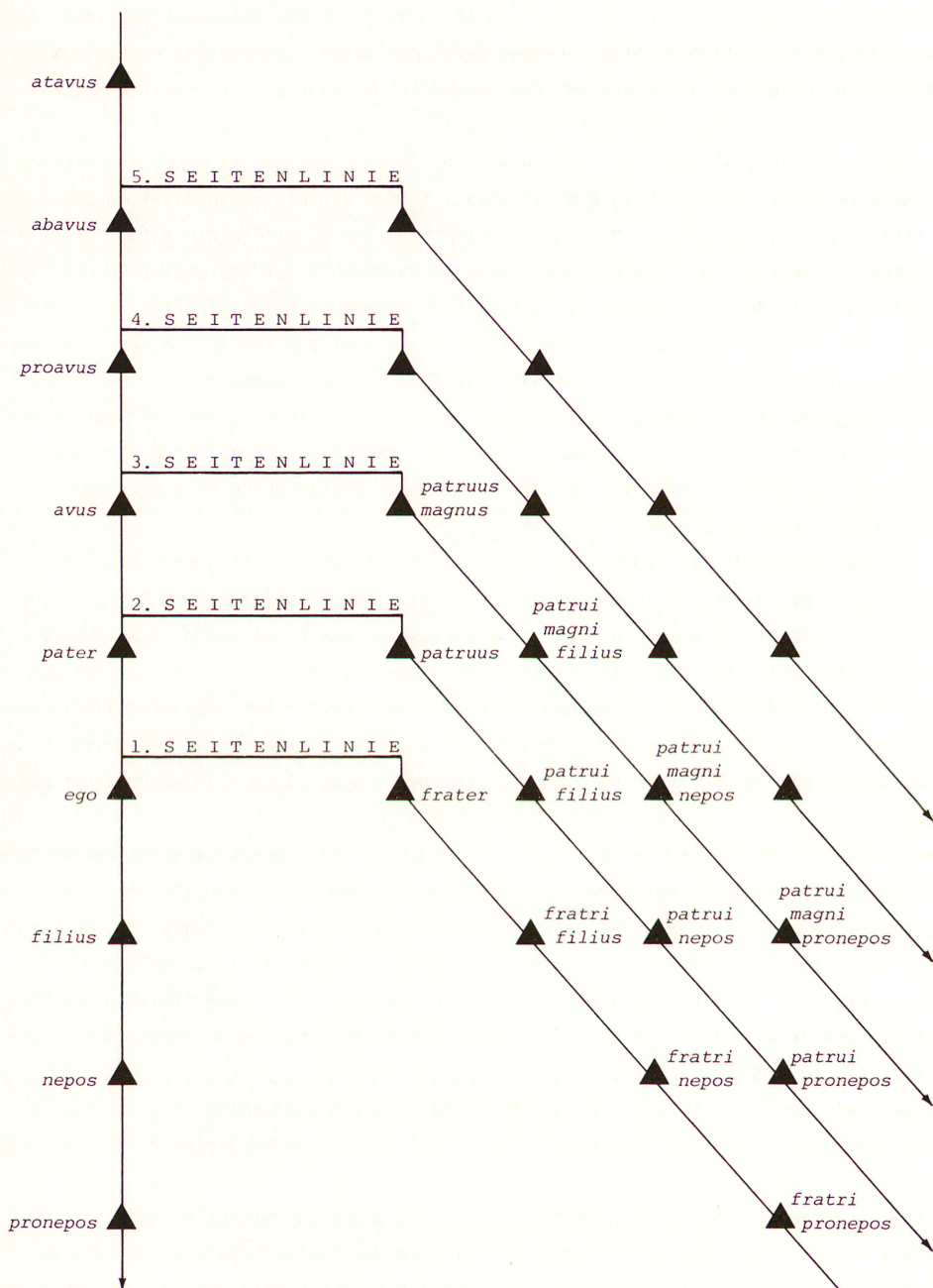


Abb. 11

Die Bezeichnungstechnik der römischen Anwälte: die männlichen Zweige der patrilinealen Seitenlinien (der Kopf des Zweiges erscheint in allen Ausdrücken, die zum betreffenden Zweig gehören)

hier werden sie schief gezogen). 'Pater' (Vater) liegt auf der direkten Abstammungslinie; rechts und links von ihm befinden sich sein Sohn, von Ego aus 'frater' (Bruder), und seine Tochter, von Ego aus 'soror' (Schwester). 'Frater' ist der Kopf des männlichen Zweiges der ersten Seitenlinie, 'soror' ist der Kopf des weiblichen Zweiges derselben ersten Seitenlinie. Alle Nachkommen von 'frater' und 'soror', d.h. alle Nachkommen von 'pater' (Ego und dessen Geschwister ausgenommen) bilden die 'first collateral line' im Sprachgebrauch Morgans bzw. der englischen Anwälte. Dasselbe Prinzip wird in allen fünf Generationen aufwärts eingehalten. 'Patruus' ist der Kopf des männlichen, 'amita' der des weiblichen Zweiges der zweiten Seitenlinie; die Nachkommen der beiden, d.h. die Nachkommen von 'avus' (pater, Ego und dessen Geschwister ausgenommen) bilden die 'second collateral line'. Im Morganschen Sprachgebrauch werden mit 'line' nicht nur die Linie selbst, d.h. ein Verwandtschaftsverhältnis bezeichnet, sondern auch die Personen bzw. Positionen, die sich auf einer 'line' befinden. Das Wort 'line' kann also eine Gruppe von Personen bedeuten. Die römischen Anwälte haben die Bezeichnungen für alle Mitglieder einer 'collateral line' so zusammengesetzt, dass am Anfang einer jeden Bezeichnung der Terminus stand, mit dem der Kopf des betreffenden Zweiges bezeichnet wurde. Wenn wir irgendeinen Ausdruck hören, der mit der Genitivform 'patruui' anfängt, wissen wir sofort, es handelt sich um einen Verwandten väterlicherseits aus dem männlichen Zweig der zweiten Seitenlinie. So gelang es den römischen Anwälten, das semantische Prinzip der Individualisierung mit dem Prinzip der Klassifizierung in sinnvolle Beziehung zu bringen. "With such a maze of branches, lines and divisions, embracing such a multitude of consanguineity, it will be seen at once that a method of arrangement and description which should maintain each distinct, and render the whole intelligible, would be no ordinary achievement. This work was perfectly accomplished by the Roman civilians, and in a manner so entirely simple as to elicit admiration."³⁶

Die vertikalen Verwandten-Klassen des römischen Bezeichnungssystems, d.h. die einzelnen 'collateral lines' (als Gruppen gedacht), sind abstrakte Ordnungsklassen, denen wahrscheinlich keine andere soziale Realität entsprach als die Problematik der erbrechtlichen Bestimmungen. Sicher waren es keine Gruppen im soziologischen Sinne, keine Interaktionssysteme des Alltags. Dasselbe gilt von den horizontalen Terminus-Klassen der deutschen Terminologie: die Zusammenfassung der Mitglieder der Klasse ONKEL unter einem Terminus widerspiegelt kaum irgendeine funktionelle oder lokale Integration dieser Mitglieder in einem Interaktionssystem. Die Zusammenfassung der nahen und der entfernten obliquen Verwandten unter gleichen Termini, die in den modernen Sprachen Europas gewöhnlich ist, widerspiegelt eher ein Desinteresse an der Unterteilung der Masse der Verwandten in genau definierte Klassen. Im Gegensatz zu diesen beiden Fällen sind die Terminus-Klassen der latmul-Verwandtschaftsterminologie gleichzeitig auch kohärente Interaktionssysteme.

Die volkstümliche lateinische Verwandtschaftsterminologie können wir nicht mehr

auferwecken; es ist aber wahrscheinlich, dass sie die obliquen Verwandten ähnlich der deutschen Terminologie in grössere horizontale Terminus-Klassen zusammengefasst hat. "It is evident, however, that the elaborate and scientific arrangement of kindred into formally described lines of descent employed by the civilians, and which became the law of the State, was not adopted by the Roman people... There are reasons for believing... that the more distant relatives were described without any attempt to preserve the artificial distinctions among the several lines."³⁷ Das eben angeführte Zitat ist eine von den zahlreichen Stellen im Werk Morgans, die bezeugen, dass ihm Phänomene bekannt waren, die seinen eigenen Konstruktionen widersprachen. Die grosse Gruppe von 39 Terminologien, die er als 'descriptive systems' bezeichnet hat, stellt dennoch eine brauchbare Klassifizierung dar. Das Merkmal der sorgfältigen terminologischen Unterscheidung zwischen den direkten Verwandten, d.h. dem engeren Kreis, und den obliquen Verwandten, d.h. dem weiteren Kreis, liefert alleine schon eine zureichende Grundlage, um alle diese Terminologien als ähnlich zu bezeichnen, vor allem im Gegensatz zu Terminologien nordamerikanischer Indianer oder auch der Iatmul, welche diese Unterscheidung nicht treffen. Die zweite Struktureigenschaft der europäischen Terminologien, die Morgan verkannt hat und die wir am Beispiel des Deutschen beschrieben haben, nämlich die etwas sorglose Zusammenfassung der obliquen Verwandten unabhängig davon, zu welcher Seitenlinie sie gehören, kann man gut als eine komplementäre Eigenschaft zu der ersten sehen. Das Bild, das uns diese zwei komplementären Struktureigenschaften der deutschen Terminologie vermitteln, entspricht den konkreten sozialen Strukturen der europäischen Gesellschaft der Gegenwart, wo die grösseren verwandtschaftlichen Verbände nicht mehr als tragende Interaktionssysteme auftreten und die Kleinfamilie die einzige wichtige Verwandtschaftsgruppe ist.

Es ist ein wenig rätselhaft, wie sich Morgan dem Druck des Erfahrungsmaterials erwehren konnte, aus dem klar hervorging, dass die europäischen Sprachen die Seitenlinien untereinander nicht unterscheiden. Bei den Irokesen und bei anderen indianischen Völkern hat er echte Feldforschungen durchgeführt; mit Neugier befasste er sich mit fremden Terminologien und war durchaus fähig, sie als eigenständige Phänomene zu akzeptieren. Im Gegensatz dazu ist er einer empirischen Erforschung der sogenannten 'descriptive systems' auf eine fast groteske Weise aus dem Weg gegangen. Die englischen Anwälte haben das römische System übernommen; dass es die übrigen Engländer eventuell nicht getan haben, wollte Morgan nicht sehen. "The english legal method of indicating relationships is founded upon the Roman. It has followed the latter very closely, borrowing a portion of its nomenclature, and also its method." Dennoch, anstatt den täglichen Sprachgebrauch der englischsprechenden Amerikaner gleich genau wie denjenigen der Indianer zu beobachten, begnügte er sich mit der Betrachtung der 'english legal method'. "To obtain a knowledge historically of our present english form, we must resort to the Roman as it was perfected by the civilians, and left by them in its codified form." "From it we may learn our own system, which has adopted

its improvements, better than from Anglo-Saxon or Celtic."³⁸ Mit dem Ausdruck 'our own system' bezeichnet er eine ursprüngliche Verwandtschaftsterminologie, die das indoeuropäische Urvolk gehabt haben soll. Wenn bei solchen Rekonstruktionsversuchen weder die gegenwärtigen semantischen Strukturen (im Falle von Morgan der englische Sprachgebrauch seiner Zeit) noch die eigentlichen historischen Quellen (d.h. die angelsächsischen Manuskripte) herangezogen werden, bleiben sie bloss Mutmassungen, die an ein Vorurteil über die gegenwärtigen Strukturen ein weiteres über die vergangenen knüpfen. Auf solche Versuche waren die Worte Radcliffe-Browns gemünzt: "There is nothing that so effectively prevents the perception and understanding of things as they are as hypotheses of conjectural history, or the desire to invent such hypotheses."³⁹

Herr C. Hunziker, Rechtsanwalt in Bern, füllte gründlich den Morganschen Fragebogen mit deutschen Lehn-Übersetzungen der Ausdrücke des römischen Bezeichnungssystems aus. In den zusätzlichen Bemerkungen beschrieb er dennoch mit klaren Worten auch den effektiven Sprachgebrauch: "The terms 'Vetter' and 'Base' are often used in common life not in a strict sense, and, indeed, their application has nothing actually fixed; the rule, however, may be fixed that no nearer relative but the descendants of brothers and sisters to each other are called 'Vettern' and 'Basen', and that, therefore, these terms embrace the first and second cousins, and, perhaps, even more remote collateral relations." Hunziker beschreibt sogar neben diesen horizontalen Klassen auch eine weitere Zusammenfassung in vertikaler Richtung, die im heutigen geregelten Sprachgebrauch nicht mehr üblich ist: "Before the aforesaid terms 'Onkel' and 'Tante' were adopted a portion of people, for 'Oheim' and 'Muhme', used the terms 'Vetter' and 'Base'. This is still the case, even at present, with many, particularly country people, who not unfrequently apply the terms 'Vetter' and 'Base' to all collateral relatives."⁴⁰

Fast bei jeder europäischen Terminologie tauchen solche Hinweise auf, dennoch will Morgan die zweite Struktureigenschaft, die Verschmelzung der Seitenlinien miteinander, nicht wahrhaben. Nach der Betrachtung der dreissig indoeuropäischen Verwandtschaftsterminologien beschreibt er ihre Eigenschaften wie folgt: "From this brief review of the more prominent features of the system of relationship of the Aryan nations it has been rendered apparent that the original form of each nation, with the possible exception of the Slavonic nations, was purely descriptive. It is also evident that it is a natural system, following the streams of blood, and maintaining the several collateral lines distinct from each other, and divergent from the lineal line." "The original system of these families, or rather their present system in its origin, was purely descriptive, as it appears from the Sanskrit when it ceased to be a living form, and as it is still exemplified by the Celtic and the Scandinavian forms in the Aryan family, by the Arabic in the Semitic family, and by the Estonian in the Uralian [finnisch-ugrisch]. As a system it is based upon a true and logical appreciation

of the natural outflow of the streams of the blood, of the distinctiveness and perpetual divergence of these several streams, and of the difference in degree, numerically, and by lines of descent..."⁴¹ Diese Beschreibung aber passt ohne Begrenzung nur auf die Bezeichnungstechnik der römischen Anwälte. In den meisten der Verwandtschaftsterminologien der indoeuropäischen Sprachen gehört die Schritt für Schritt umschreibende Bezeichnungstechnik nicht zu den eigentlichen semantischen Strukturen wie im Irischen, und keine von ihnen unterscheidet die 'several collateral lines from each other' so konsequent wie die Bezeichnungstechnik aus *De gradibus cognationum*. Wie die mutmassliche indoeuropäische Urform war, bleibt offen. Paradoxerweise hat Morgan selbst den Grund angeführt, warum wir dies wahrscheinlich nie erfahren werden: "It should also be observed that it is impossible to recover the system of consanguinity and affinity of any people, in its details, from the lexicon, or even from the literature of their language, if it has ceased to be a living form. The Hebrew and Sanskrit are examples. If it had been reduced to a statute and thus had become a law of the State, it would be found in a codified form. In all other cases it can only be obtained, in its completeness, by a direct resort to the people."⁴²

Auch der Umstand war Morgan bewusst, dass die 'classificatory form' und die 'descriptive form' gleichzeitig in den semantischen Strukturen jeder Verwandtschaftsterminologie vorkommen. Auch ihm ging es bei der Aufstellung der Grundtypen darum, zu bestimmen, ob der klassifizierende oder der individualisierende Terminus-Gebrauch vorherrscht, und welcher Art die terminologischen Zusammenfassungen sind, d.h. wie die Terminus-Klassen beschaffen sind. Seine Kritiker haben zu Unrecht angenommen, dass ihm dies nicht klar gewesen wäre. Ueber die Terminologien der europäischen Sprachen sagt er! "The same ideas, both of classification and of description, run through all the forms heretofore presented..." "...systems of consanguinity each contains a plan, for the description and classification of kindred..." "The same relationships are recognized under the two forms [classificatory and descriptive], but the generalizations upon which they rest are different." Er spricht von einem bestimmten 'amount of classification', der auch in den semantischen Strukturen der indoeuropäischen Terminologien zu finden sei.⁴³

Gleichzeitig war er aber überzeugt, dass der klassifizierende Gebrauch der Termini, den wir in den sogenannten 'descriptive systems' vorfinden, sowohl nach seinem Umfang wie auch nach seiner Beschaffenheit den grundlegenden Struktureigenschaften des Typus' nicht widerspricht. "Although a limited number of generalizations have been developed in the system of the first named families [Aryan, Semitic, and Uralian], which are followed by the introduction of additional special terms to express in the concrete the relationship thus specialized, yet the system is properly characterized as descriptive, and was such originally. It will be seen in the sequel that the partial classification of kindred which it now contains is in harmony with the principles of the descriptive form, and arises from it legitimately to the extent

to which it is carried; and that it is founded upon conceptions entirely dissimilar from those which govern in the classificatory form." Damit hat Morgan gemeint, dass z.B. der englische Terminus 'uncle' immer nur Positionen in der ersten Seitenlinie bezeichnet, auch wenn es sich einmal um die patrilaterale, das andere Mal um die matrilaterale Verwandtschaft handelt. "In like manner, my father's brother's son, my father's sister's son, my mother's brother's son, and my mother's sister's son are placed upon equality by a similar generalization, and the relationship is expressed by the term cousin. They stand to me in the same degree of nearness, but they are related to me in four different ways."⁴⁴ Alle vier 'cousins' gehören zur zweiten Seitenlinie, wenn auch zwei von ihnen zur patrilateralen und die anderen zwei zur matrilateralen Verwandtschaft. Vom Standpunkt der römischen Anwälte aus wäre das natürlich ein grober Schnitzer, die väterliche und die mütterliche Seite nicht zu unterscheiden; Morgan betont auch gleich, die 'Roman method' sei 'preferable'. Wenn man seine Behauptung ernst nimmt, dass die terminologische Zusammenfassung, die der Terminus 'cousin' leistet, den Grundstrukturen der 'descriptive form' nicht zuwiderläuft, folgt daraus, dass die zweite - Morgansche - Struktureigenschaft weniger ernst genommen werden muss, wenn die Vermischung der patrilateralen und der matrilateralen Abstammungslinien erlaubt ist. Wenn man aber in Betracht zieht, dass mit dem Terminus 'cousin' auch weiter entfernte oblique Verwandte bezeichnet werden können, bricht die ganze Unterscheidung der Seitenlinien zusammen. Beim Stichwort 'cousin' führt das *Oxford Dictionary* die folgende Angabe an: "a collateral relative more distant than a brother or sister; a relative". Ja, Morgan selbst gibt in seinem Diagramm der englischen Terminologie drei 'cousins' an, die zu drei verschiedenen Seitenlinien gehören: 'paternal uncle's son', 'paternal great uncle's grand son' und 'paternal great great uncle's great grand son'⁴⁵. In seiner Verteidigung der Morganschen binären Typologie zitiert L.A. White dieselbe Passage über 'uncle' und 'cousin', die wir auch zitiert haben, und sagt mit Recht, "there is no merging of lineal and collateral kindred in the use of these terms." Wenn er aber glaubt, dass alle Positionen, die mit 'cousin' bezeichnet werden können, 'in the same degree of nearness' zu Ego stehen, ist er Morgan auf den Leim gegangen⁴⁶.

Das imposante Werk Morgans beruht zum Teil auf einer guten empirischen Grundlage und beinhaltet zahlreiche positive wissenschaftliche Ergebnisse. Sein Aufbau, d.h. die Ordnung und Verknüpfung der Phänomene, werden aber durch die pseudohistorischen Rekonstruktionen beherrscht, die er als Pendant zur Abstammungslehre und zu den Ergebnissen der vergleichenden Sprachwissenschaft konzipierte, allerdings mit weniger Erfolg. Diese Rekonstruktionen waren ihm sehr wichtig, er sah sie als den eigentlichen Zweck seiner harten Arbeit an. Dies mag - neben seiner Bewunderung für die römische Bezeichnungstechnik - dazu beigetragen haben, dass er bestimmten unbequemen Tatsachen, die er selbst wahrnehmen musste, nicht Rechnung trug.

Die auffallendste Struktureigenschaft der Terminologien, die er 'classificatory

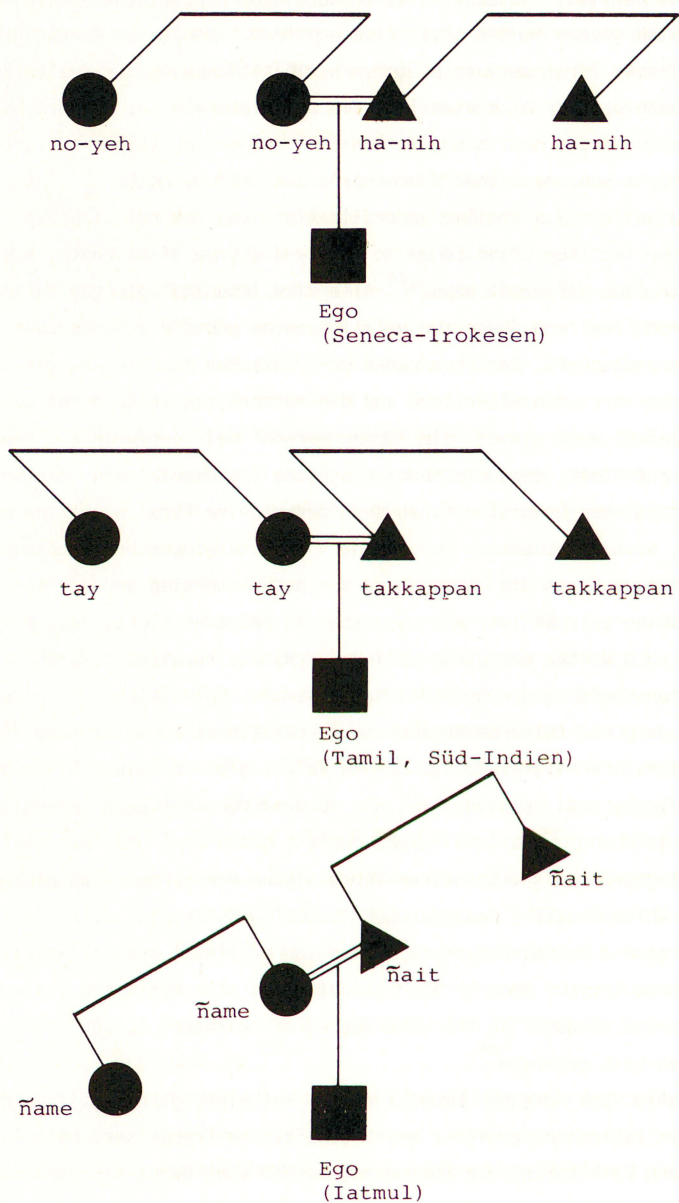


Abb. 12

Die Zusammenfassung der gleichgeschlechtlichen Geschwister des Vaters und der Mutter unter gleichen Termini

systems' nannte, ist die Verschmelzung der direkten Abstammungslinie mit den Seitenlinien: alle gleichgeschlechtlichen Geschwister des Vaters werden mit dem gleichen Terminus wie er selbst und alle gleichgeschlechtlichen Geschwister der Mutter mit dem gleichen Terminus wie sie selbst bezeichnet. In dieser Eigenschaft wollte Morgan ein Relikt aus der Urzeit sehen, das die Existenz der sogenannten Gruppenehe in den 'un-measured ages of barbarism' bezeugen würde. Einer solchen barbarischen Institution würde das Nichtbeachten und Nichtunterscheiden der Seitenlinien, den strengeren Formen der Ehe dagegen deren sorgfältige Unterscheidung entsprechen. Auf diese Weise hat er aus der terminologischen Unterscheidung einen 'point d'honneur' und eine Sache des sozialen Fortschritts gemacht. Die Unterscheidung der 'streams of blood', wie er die Abstammungslinien gerne bezeichnete, wurde so zu einer der grossen Errungenschaften der Geschichte, mit Hilfe deren sich die Menschheit aus dem tierischen Zustand auf den Weg 'to the final civilization' erhoben hat⁴⁷. Zu einer solchen Konstruktion passte offenkundig nicht, dass die Verwandtschaftsterminologien so vieler zivilisierter Nationen West-Europas, sogar seiner eigenen Muttersprache, die 'streams of blood' nur ganz rudimentär unterscheiden. Die unhaltbare Hypothese der ursprünglichen Promiskuität wurde oft genug lächerlich gemacht; wir wollen kein neues kritisches Wort hinzufügen. Selbst L.A. White, der den vernünftigen Kern der Morganschen Darstellung der sozialen Evolution herauszuschälen versucht, verwirft diese Hypothese gänzlich. "It was rendered obsolete, first, because a better theory of explaining kinship terminologies was devised... Second, it has been observed that people having the lowest cultures are predominantly monogamous... Third, studies of the social life of non-human primates, coupled with a knowledge of the physiology and psychology of sex among primates, human as well non-human, have led to the conclusion that the family [wohl Kernfamilie mit Paarehe gemeint] existed in the societies of man's prehuman ancestors, and therefore, human society must have possessed this institution from the beginning. Darwin based his objections to the theory of primordial promiscuity upon considerations of this sort..."⁴⁸

Dass die Schritt für Schritt umschreibende Bezeichnungstechnik kein Privileg der 'descriptive systems' ist, war Morgan bewusst. "All languages are able to describe kindred by a combination of the primary term; and this method is still used, to the exclusion of the secondary terms, when it becomes necessary to be specific..." Gleichermassen war es ihm bewusst, dass diese Bezeichnungstechnik mit den semantischen Strukturen einer Verwandtschaftsterminologie nicht gleichgesetzt werden kann. Er sagt ausdrücklich, die Völker, deren Sprachen 'classificatory systems of consanguinity' haben, würden die gleichen Schritt für Schritt umschreibenden Bezeichnungen verwenden, wenn man sie nach individuellen Positionen der Familienstruktur fragt. Es stehe ihnen 'a descriptive system precisely like the Aryan' zur Verfügung, aber 'not as a system of consanguinity, for they had a permanent system, but as a means of tracing relationships'⁴⁹.

Schon G. Bateson stellte fest, dass die Iatmul-Sprache ein 'classificatory system of relationship' aufweist⁵⁰. Wenn wir es selbst herausfinden müssten, wären wir bemüht, uns über bestimmte semantische Strukturen Klarheit zu verschaffen. Zunächst müssten wir die hervorragende Struktureigenschaft, die Verschmelzung der direkten Abstammungslinien mit den Seitenlinien feststellen, z.B. in der Generationsebene des Vaters: Werden der leibliche Vater bzw. der Ehemann der leiblichen Mutter bzw. der Adoptivvater gleich genannt wie seine Brüder und seine Vettern? Im Gespräch mit einem Iatmul-Mann würden wir zuerst herausfinden, welche Person von seiner Verwandtschaft sein VVBS (Vaters Vaters Bruders Sohn) ist. Nachdem wir dies in Erfahrung gebracht haben, würden wir auf diese Person hinweisen und fragen: "Mit welchem Verwandtschafts-terminus pflegst du diesen von deinen Verwandten zu bezeichnen oder anzureden?" Unser Gesprächspartner, dessen Sprache ein exemplarisches 'classificatory system' aufweist, würde zweifelsohne antworten: "*Ŋait*, ich nenne ihn *ŋait*." *Ŋait* ist der Terminus, mit dem er auch seinen eigenen Vater bezeichnet, dem klassifizierenden Gebrauch entsprechend. Es könnte uns aber einfallen, ihm die folgende Frage zu stellen: "Ist dieser Mann da der Sohn des Bruders deines Grossvaters?" oder sogar: "Ist er der Sohn des Bruders des Vaters deines Vaters?" Die Frage würde er sehr gut verstehen und wie folgt beantworten: "Jawohl, dieser Mann ist der Sohn des Bruders des Vaters meines Vaters." Die Iatmul-Sprache verfügt über eine Endung *-na*, die die Possession anzeigt. Diese würde man den Termini anhängen und - ganz ähnlich wie in den europäischen Sprachen - eine einfache Kette bilden: "*Awaro, kan ndu wuna ŋaitna ŋaitna ŋamuna ŋana!*" *Kan ndu* heisst "dieser Mann", *wuna* "mein", *ŋamun* "älterer Bruder", *ŋan* 'Kind' und *-a* zeigt die Prädikation an. Im melanesischen Pidgin würde dieselbe Antwort lauten: "*Yesa, dispela man, em i pikinini bilong brada bilong papa bilong papa bilong mi!*" Ein fleissiger Terminologie-Forscher, dem diese Möglichkeit nicht bewusst wäre, könnte bei den Iatmul eine "deskriptive Verwandtschaftsterminologie" vom altrömischen forensischen Umfang entdecken. Morgan bemerkte folgendes zu den Fehlerquellen, die sich bei seiner Fragebogenaktion ergeben hatten: "The most usual form of mistake was the translation of the questions into the native language, which simply reproduced the questions and left them unanswered. A person unacquainted with the details of his own system of relationship might be misled by the form of each question which describes a person, and not at once perceive that the true answer should give the relationship sustained by this person to Ego. As our own system is descriptive essentially, a correct answer to most of the questions would describe a person very much in the form of the question itself, if the system of the nation was descriptive. But, on the contrary, if it was classificatory, such answers would not only be incorrect in fact, but would fail to show the true system."⁵¹

Die Verwandtschaftsterminologien nordamerikanischer Indianer hat Morgan besser gekannt und besser dargestellt als die eigene. In den Kapiteln über die Terminologien der Irokesen, also dort, wo er sich nahe dem Erfahrungsmaterial befindet, gelingt es

ihm plötzlich 'per negationem', die semantischen Strukturen der englischen Terminologie treffender zu beschreiben als in den eigens dafür bestimmten Kapiteln. "...the number of those who are bound together by recognized family ties is several times greater [bei den Irokesen] than amongst ourselves, where remote collateral relatives are practically disowned..." "Among ourselves our nearer kindred, as well as the greater portion of those whose connection is recognized under our system, are found in the lineal and first and second collateral lines. After they are properly classified the system would answer the ordinary requirements of domestic life. Those beyond, as remote collaterals, might have been placed under general terms outside of the near degrees; but the theory of the Indian system is averse to the rejection of collaterals however remote, and insists upon the unqualified recognition of the bond of the consanguinity... Wherever, then, the chain of consanguinity can be traced, and the connection of persons ascertained, the system at once includes them in its comprehensive grasp." "Our collateral kindred, except within the nearest degrees, are practically disowned."⁵²

Diese vereinzelt Stellen deuten auch an, dass Morgan die soziale Funktion des 'classificatory system' bewusst war; ihre Erforschung fand er aber offensichtlich weniger interessant und weniger wichtig als die Rekonstruktion der urzeitlichen Zustände. "This [classificatory] system as it now stands is seen to magnify the bond of consanguinity into stupendous proportions, and to use it as an organic instrument for the formation of a communal family upon the broadest scale of numbers..."⁵³ Unter den mutmasslichen sozialen Verhältnissen der Urzeit war nach Morgan die 'communal family' mit der Gruppenehe verbunden. Diese Vorstellung ist reine Phantasie: die Irokesen, bei denen er seine gründlichsten Feldforschungen durchgeführt hat, kannten keine Gruppenehe, und die Paarehe war die vorherrschende Form der Ehegemeinschaft. Die 'communal families', d.h. die grossen verwandtschaftlichen Verbände, waren dennoch die auffallendste Tatsache der sozialen Struktur und von grösster Bedeutung sowohl für das Leben des Einzelnen wie auch für die Gliederung der gesamten Dorfgemeinschaft.

Die "klassifikatorische" Verwandtschaftsterminologie betrachte ich als ein funktionelles Korrelat der grossen "kommunalen" Familien, als einen Teil des geistigen Systems, der sich - im Falle der Irokesen zusammen mit der Regel der matrilinearen Abstammungsrechnung - an der Gliederung und Bezeichnung dieser grossen verwandtschaftlichen Verbände beteiligt. Die vielfältige funktionale Eingliederung der Elementarfamilien in die grösseren, umgreifenden verwandtschaftlichen Verbände, die das hervorragende Charakteristikum der irokesischen Gemeinschaften war und im Falle der Gemeinschaften der Iatmul immer noch ist, steht in polarem Gegensatz zu der funktionalen Loslösung der modernen europäischen Elementarfamilien aus dem grösseren verwandtschaftlichen Verband. Ich bin überzeugt, dass der polare Gegensatz zwischen den semantischen Strukturen der 'classificatory' und der 'descriptive systems of consan-

guinity' dem polaren Gegensatz zwischen diesen beiden Typen der sozialen Struktur entspricht.

Wenn wir die Morganschen Benennungen ersetzen möchten, könnten wir - mit Bezug auf diese zwei Typen der sozialen Struktur - die Ausdrücke "Kleinfamilien-" bzw. "Grossfamilien-Terminologie" verwenden, wobei wir mit dem Wort "Grossfamilie" vorerst keine bestimmte Struktur implizieren wollen. Radcliffe-Brown sprach von 'narrow range systems' und 'wide range systems', meinte aber mit 'system' das ganze Verwandtschaftssystem und nicht nur die Verwandtschaftsterminologie⁵⁴. Am Ende dieses Kapitels, nachdem wir die Iatmul-Terminologie beschrieben haben, werden wir noch andere Benennungen vorschlagen, die sich direkt auf die Eigenschaften der semantischen Struktur beziehen (vgl. Tab. 13).

9.4. DIE STRUKTUREIGENSCHAFTEN DER VERWANDTSCHAFTSTERMINOLOGIE DER IATMUL

Jedermann, der einmal eine Grossfamilien-Terminologie zu begreifen versuchte, wird dem folgenden Ausspruch Morgans gerne recht geben: das System sei 'so diversified with specializations and so complicated in its classifications', dass es "einfach erstaunlich" sei. "Every system of relationship is intrinsically difficult until it has been carefully studied. The classificatory form is complicated in addition to being difficult, and totally unlike our own." "No other system of consanguinity found among men approaches it in elaborateness of discrimination or in the extent of special characteristics."⁵⁵ Was er über indianische Terminologien sagte, trifft auch über diejenige der Iatmul zu. Dennoch ist die Anzahl der Termini, aus denen sich diese Verwandtschafts- und Schwägerschaftsterminologien zusammensetzen, nicht grösser als in den meisten europäischen Sprachen. Die Terminologie der Seneca-Irokesen besteht nach den Tabellen Morgans aus 31 Termini. Vier von ihnen werden nur mit Hilfe der geschlechtsspezifischen Präfixe unterschieden; wenn wir diese abzählen, kommen wir auf die Zahl 27. Die in Palimbei gebräuchliche Variante der Iatmul-Terminologie zählt 35 Termini; ohne solche, die durch geschlechtsspezifische Zusätze gebildet werden, sind es nur 29. Die deutsche Terminologie besteht gegenwärtig aus 38 Termini, wenn wir - wie bei Irokesen und Iatmul - die Ausdrücke für Stief- und Adoptivverwandte nicht mitzählen. Von den deutschen Termini sind aber nur 16 selbständige Grundwörter. Die restlichen 22 sind Zusammensetzungen, die zwar nicht mit Hilfe der Schritt für Schritt umschreibenden Bezeichnung, wie Morgan behauptete, wohl aber mit Hilfe verschiedener spezifizierender Zusätze entstanden sind: aus Vater kann Grossvater, Urgrossvater und Schwiegervater gebildet werden etc. Eine andere Möglichkeit stellen die geschlechtsspezifischen Endungen dar: Schwägerin (zu Schwager) oder Enkelin (zu Enkel).

Von den 29 Termini der Iatmul-Terminologie hat G. Bateson 26 aufgenommen und ihre Verwendung in seinen Veröffentlichungen aus den Jahren 1932 und 1936 beschrieben. Die

restlichen drei waren Schwägerschaftstermini, die seiner Aufmerksamkeit entgangen sind. Zwei von ihnen, *nsal* und *kwosé*, verzeichnete zuerst P. Staalsen für die West-Iatmul, dann B. Hauser-Schäublin für die Ost-Iatmul zusammen mit dem dritten noch fehlenden Terminus *kansé*. Ich kann den Gebrauch aller dieser drei Termini, die Bateson nicht erwähnt, auch für die Zentral-Iatmul bezeugen.

Im folgenden werden wir die Iatmul-Terminologie nicht erschöpfend darstellen. Wir begnügen uns damit, am Vergleich mit der deutschen Terminologie einige Grundzüge herauszustellen und ihre Beziehung zur Klanstruktur zu verfolgen. Die Ethnographen haben die fremden Verwandtschafts- und Schwägerschaftsterminologien nach dem Vorbild Morgans mit so viel Gründlichkeit und Ausführlichkeit behandelt, als ob sie sich von diesen semantischen Strukturen ganz besonders wichtige Aufschlüsse über die betreffenden Kulturen erhofft hätten. Meines Erachtens sind diese Erwartungen übertrieben; beim Studium der fremden Terminologien gibt es keine Schätze zu heben, und sie gewähren keine bedeutenden Einsichten in die fremden Kulturen. Die Beobachtung des Verhaltens, Gespräche über das Verhalten und die Strukturen der mündlichen Ueberlieferung sind viel wichtigere Informationsquellen als die semantischen Strukturen der Verwandtschaftsterminologien. Es wäre eine aussichtslose Forschungsmethode, einerseits den klassifizierenden Gebrauch der Termini "Onkel" und "Tante" zu studieren und gleichzeitig solche Phänomene wie den deutschen Stil der Betriebsführung, die deutsche Philosophie oder das Verhalten der deutschen Mütter zu ihren kleinen Kindern ausser acht zu lassen.

Auf dem Diagramm (Abb. 13) führen wir 13 Verwandtschaftstermini vor, wie sie von einem männlichen Ego aus verwendet werden. Von den 29 Termini der Iatmul-Sprache werden vier, *yanan*, *kangét*, *kansé* und *nasa*, nur vom weiblichen Ego aus verwendet; für die folgende Demonstrierung der Grundzüge brauchen wir sie nicht zu erläutern. Weitere 11 Termini bezeichnen die Schwägerschaftsverhältnisse; wir werden uns mit ihnen bei der Darstellung der Heiratsvorschriften befassen. Die verbleibenden 14 sind alle Verwandtschaftstermini. Einen von ihnen haben wir in das Diagramm nicht aufgenommen: *woranga* bezeichnet die Urgrosseltern und die Urenkel ohne Unterscheidung der männlichen und der weiblichen Abstammungslinie.

Fünf auffallende Struktureigenschaften der Iatmul-Terminologie ergeben sich aus dem Vergleich mit der deutschen Terminologie. E r s t e n s wird in der Iatmul-Terminologie die Unterscheidung zwischen der männlichen und der weiblichen Abstammungslinie zum Kriterium des Terminus-Gebrauchs erhoben. Z w e i t e n s werden in jeder Generation die gleichgeschlechtlichen Geschwister unter gleichen Termini zusammengefasst. D r i t t e n s werden die Parallel-Vettern und -Basen, d.h. die Nachkommen der gleichgeschlechtlichen Geschwister der Eltern, mit den eigenen Geschwistern von Ego unter gleichen Termini zusammengefasst, und zwar unabhängig davon, ob sie sich auf der väterlichen oder mütterlichen Seite befinden; die Gruppe der Verwandten, die durch diese Zusammenfassung entsteht, nennen wir Ego-Gruppe.

V i e r t e n s werden in die Zusammenfassung auf der Generationsebene der Eltern auch die Ehepartner der Beteiligten einbezogen. F ü n f t e n s werden bestimmte Positionen zusammengefasst, die sich auf verschiedenen Generationsebenen befinden. Diese gehören meistens zum selben Klan und stellen damit die einzige Struktureigenschaft der Iatmul-Terminologie dar, die von der Klanstruktur direkt abhängig ist. Betrachten wir zunächst die vier ersten von diesen fünf Merkmalen genauer.

Erstens: Die Unterscheidung der männlichen und der weiblichen Abstammungslinie. Die Grosseltern väterlicherseits werden anders als die Grosseltern mütterlicherseits genannt. Dieser Auftrennung entspricht in der absteigenden Richtung eine andere, die in der Gruppe der Enkel getroffen wird: die Kinder des Sohnes werden anders bezeichnet als die Kinder der Tochter. Dasselbe gilt in der grossen Klasse der obliquen Verwandten: die Geschwister des Vaters werden anders als die der Mutter, die Kinder des Bruders anders als die der Schwester genannt. Im Einklang mit dieser ersten Struktureigenschaft werden alle Verwandten, sowohl die direkten wie auch die obliquen in den absteigenden sowie in den aufsteigenden Generationen in je zwei Gruppen unterteilt (siehe Abb. 14). Die Verwandtschaftsterminologie der Iatmul weist keine solchen Termini auf, unter denen Positionen zusammengefasst werden, die sich zugleich in zwei oder mehreren dieser Gruppen befinden; alle Zusammenfassungen geschehen immer nur innerhalb einer von diesen vier Gruppen.

Zweitens: Die Einheit der Gruppe der gleichgeschlechtlichen Geschwister. Die gleichgeschlechtlichen Geschwister der Grosseltern und der Eltern werden mit den gleichen Termini bezeichnet wie die Eltern und die Grosseltern selbst. Diese Zusammenfassung ist für unser Empfinden wohl die ungewöhnlichste; sie steht im schroffen Gegensatz nicht nur zu unseren Terminologien, sondern auch zu unseren gesellschaftlichen Verhältnissen. Die deutsche Terminologie weist eine ähnliche Struktur in der eigenen Generation von Ego und in den Generationen abwärts auf: mit dem Terminus Bruder oder Sohn bezeichnen auch wir immer eine ganze Gruppe gleichgeschlechtlicher Geschwister. Die Iatmul-Terminologie besitzt die gleiche semantische Struktur auf allen Generationsebenen. Die Geschwisterreihen werden mit dem gleichen Ausdruck bezeichnet, auch wenn es sich um die Geschwistergruppe des Vaters oder der Mutter handelt; die Iatmul-Terminologie schält die direkten Verwandten aus der Vielzahl der Positionen nicht heraus.

Morgan glaubte, dass diese terminologische Eigenheit nicht anders erklärt werden kann als durch eine urzeitliche Gruppenehe. Andere Autoren glaubten, derartige semantische Strukturen würden dort, wo sie in einem Sprachsystem vorkommen, die relative Unwichtigkeit der Elementarfamilie bezeugen. Es ist ein Verdienst von Radcliffe-Brown, klar erkannt zu haben, dass der Sachverhalt gerade umgekehrt ist: es ist die hervorragende funktionale Präsenz der Elementarfamilie, d.h. die Intensität und die Permanenz der Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern, auf der diese semantische Struktur beruht. Eine Reihe von Brüdern wird auch bei uns vom Standpunkt ihrer Eltern

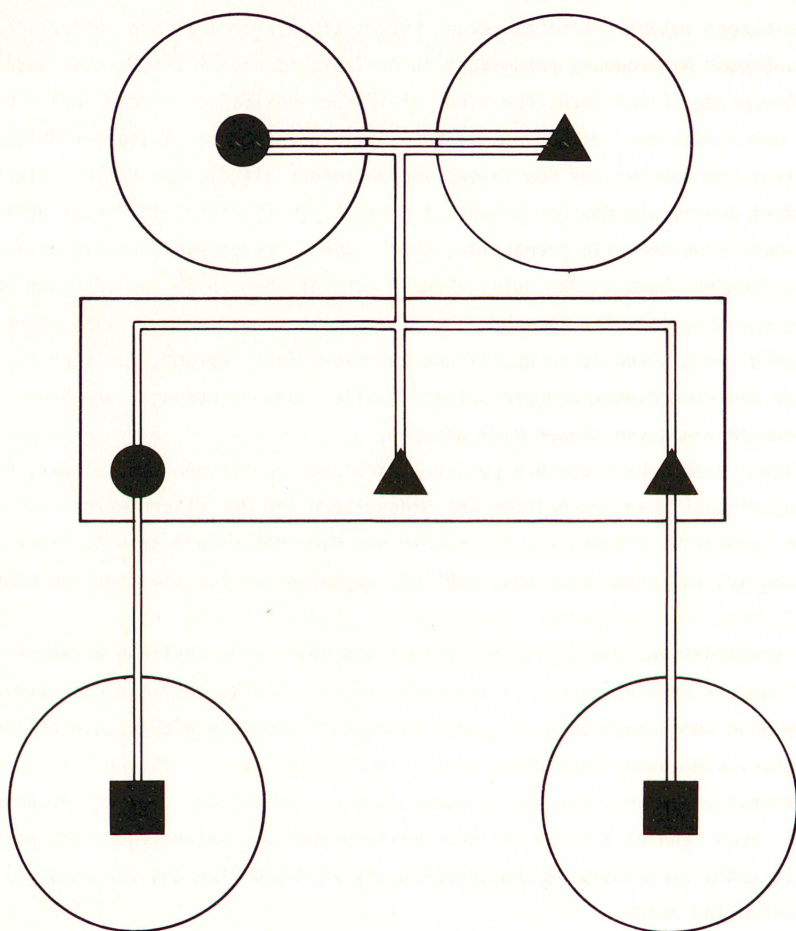


Abb. 14
 Die erste Struktureigenschaft der Iatmul-Terminologie:
 die Unterscheidung der männlichen und der weiblichen
 Abstammungslinie

aus mit dem Ausdruck "Söhne" zusammengefasst; dies wäre nicht der Fall, wenn sie von ihnen nicht als eine Einheit betrachtet werden könnten, d.h. wenn sie ihre Kindheit nicht im gemeinsamen Schlaf- und Spielzimmer und in gemeinsamen Kindergruppen verbracht hätten. Später werden sie jeweils in eine andere Schulklasse gehören, jeder wird vielleicht einen anderen Beruf ergreifen und jeder wird unter Umständen einen anderen Wohnort haben. Für ihre Kinder wird es nicht mehr möglich sein, sie als eine so kompakte soziale Einheit zu betrachten, wie es für ihre Eltern möglich war. Bei den Iatmul, unter den ursprünglichen gesellschaftlichen Verhältnissen, bleibt eine Geschwistergruppe das ganze Leben lang zusammen an einem Ort, das dichte Beziehungsnetz und das kompakte Interaktionssystem der Kindheit wird nicht nach und nach auseinandergerissen; eine erwachsene Brüdergruppe behält für ihre Kinder oder auch für andere Menschen eine ähnliche Einheitlichkeit, wie sie sie früher in der Sicht ihrer Eltern hatte. Radcliffe-Brown bezeichnete diesen Sachverhalt als 'the internal solidarity of the sibling group, and its unity in relation to persons connected with it.'⁵⁶ Mit dem Terminus *ñait*, "Vater", oder *ñame*, "Mutter", werden immer ganze Geschwisterreihen gleichen Geschlechts bezeichnet; dasselbe gilt von allen Verwandtschaftstermini der Iatmul-Sprache (siehe Abb. 15).

Wir haben vorhin - im Gefolge von Radcliffe-Brown - knappe Angaben über das konkrete Verhalten, über die Konstituierung der Gruppen und über permanente Beziehungsnetze gemacht. Dann haben wir ein Verhältnis der Verwandtschaftsterminologie zu derartigen komplexen Phänomenen des sozialen Lebens angenommen. Dieses Verhältnis kann man sicher nicht so beschreiben, dass die Terminologie die sozialen Strukturen treu abbilden würde, nicht einmal, dass sie unmittelbar von ihnen abhängen würde. Solange aber eine Verwandtschaftsterminologie im Gebrauch ist, wird sie zumindest die größten bestimmenden Züge dieser sozialen Struktur irgendwie beachten müssen. Bevor wir die Art und Weise der funktionalen Verknüpfung zwischen der Terminologie und den sozialen Strukturen zu bestimmen versuchen, müssten wir aber imstande sein, diese sozialen Strukturen selbst darzustellen, d.h. die im gegebenen Feld invarianten Aspekte des Verhaltens zu beschreiben. Dies wäre aber eine viel schwierigere Aufgabe als die Darstellung der semantischen Strukturen einer Verwandtschaftsterminologie, die wir uns in diesem Kapitel vorgenommen haben.

Drittens: Die Zusammensetzung der Ego-Gruppe und das Verhältnis der Ego-Gruppen zueinander. Die Zusammenfassung der gleichgeschlechtlichen Mitglieder einer Generation macht bei den eigenen Geschwistern keinen Halt, sondern schliesst auch eine spezifische Auswahl der obliquen Verwandten ein. Diese semantische Struktur wollen wir auf der Generationsebene von Ego demonstrieren. Die leiblichen Geschwister bezeichnen die Iatmul mit den drei Termini *ñamun*, *sambu* und *ñangei*. Die ersten zwei bezeichnen ein jüngerer bzw. ein älteres gleichgeschlechtliches Geschwister und werden sowohl vom weiblichen als auch vom männlichen Ego aus verwendet. Der dritte Terminus wird nur vom männlichen Ego aus verwendet und bezeichnet die Schwester unab-

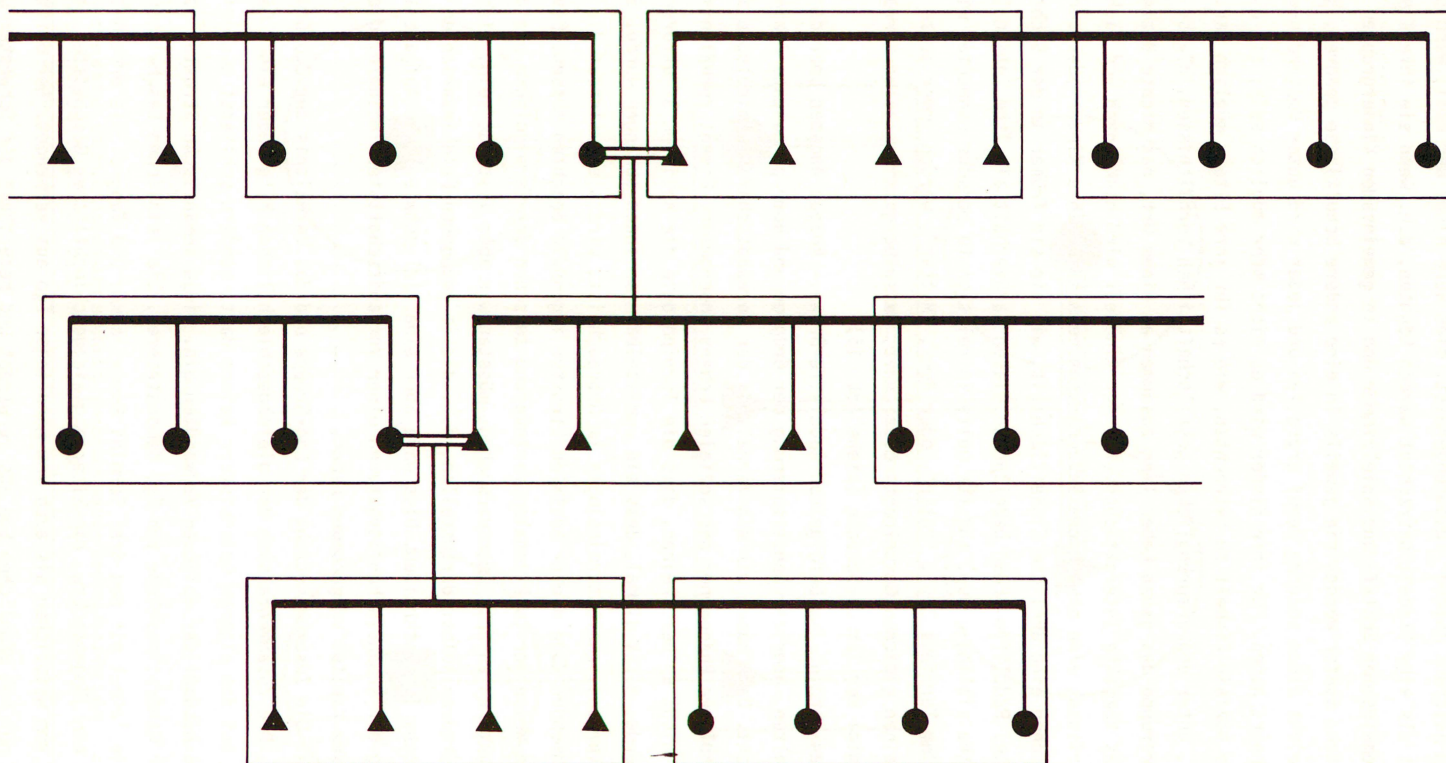


Abb. 15

Die zweite Struktureigenschaft der Iatmul-Terminologie:

die Zusammenfassung der gleichgeschlechtlichen Geschwister unter einem Terminus

hängig davon, ob sie jünger oder älter ist.

Aufgrund der Eheverbindung zwischen den zwei Elternteilen von Ego sind zwei direkte Abstammungslinien miteinander verschmolzen. In der Generation von Ego kann man die Geschwister nicht mehr danach unterteilen, ob sie zur Linie des Vaters oder zur Linie der Mutter gehören. Dafür könnte man ihre obliquen Verwandten, d.h. die Kinder der Geschwister des Vaters und die der Geschwister der Mutter, je nach ihrer Zugehörigkeit zu diesen zwei Abstammungslinien terminologisch unterteilen. Die Iatmul führen diese Unterteilung wirklich durch, aber nur bei den Kindern der andersgeschlechtlichen Geschwister der Eltern, d.h. bei sogenannten 'cross cousins', auf deutsch wenig glücklich mit Kreuz-Vettern und -Basen übersetzt. Die Kinder der gleichgeschlechtlichen Geschwister der Eltern, die sogenannten Parallel-Vettern und -Basen, werden im Gegensatz dazu nicht nach ihrer Zugehörigkeit zu der väterlichen bzw. mütterlichen Linie unterteilt, sondern ohne Unterschied in einer Klasse mit Ego und seinen leiblichen Geschwistern zusammengefasst. Das Ergebnis dieser Unterteilung sind drei Klassen in der Generation von Ego (siehe Abb. 17). Erstens die Klasse A, die sich aus drei Gruppen zusammensetzt: den Parallel-Vettern und -Basen mütterlicherseits, den Parallel-Vettern und -Basen väterlicherseits und den direkten horizontalen Verwandten von Ego. Zweitens die Klasse B, die aus den Kreuz-Vettern und -Basen mütterlicherseits, und drittens die Klasse C, die aus den Kreuz-Vettern und -Basen väterlicherseits besteht. In der Generationsebene von Ego gibt es noch zwei weitere Klassen, die auch durch besondere Termini hervorgehoben werden: die vorgeschriebenen

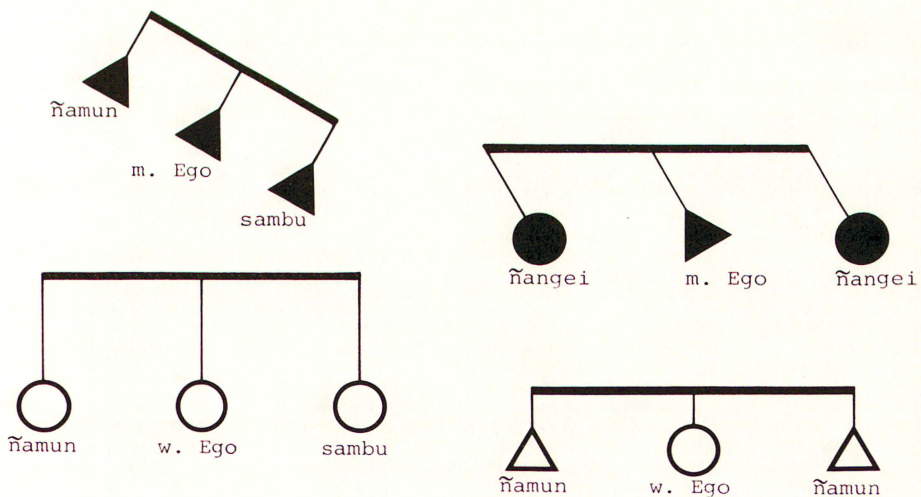


Abb. 16
Die Verwendung der Iatmul-Termini für die Geschwister von Ego

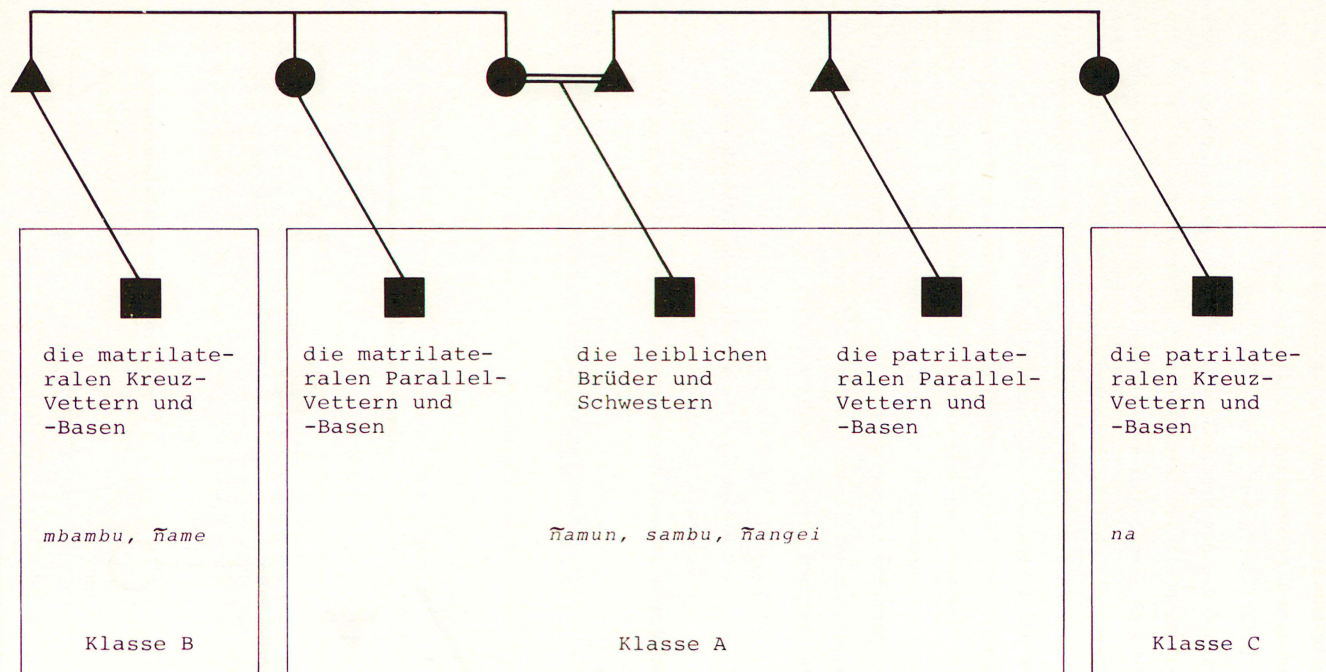


Abb. 17
 Die dritte Struktureigenschaft der Iatmul-Terminologie:
 die Zusammenfassung der Parallel-Vettern und -Basen mit den eigenen Geschwistern unter
 gleichen Termini

bzw. empfohlenen Heiratspartner für die Mitglieder der Klasse A. Mit diesen zwei Klassen werden wir uns im nächsten Kapitel befassen.

Für die Zusammensetzung der Klasse A, deren Mitglieder sich gegenseitig mit den Termini *ñamun*, *sambu* und *ñangei* bezeichnen, ist es nicht entscheidend, ob sie von der Seite der Mutter oder des Vaters abstammen. Die Unterscheidung zwischen der männlichen und der weiblichen Abstammungslinie, die wir als die erste Struktureigenschaft der Iatmul-Terminologie angeführt haben, wird jedoch nicht aufgegeben; sie wird lediglich verschoben. In der absteigenden Richtung nimmt die semantische Unterscheidung zwischen der männlichen und der weiblichen Linie ihren Ausgang nicht beim Geschlechtsunterschied der Eltern, sondern bei demjenigen in den Geschwisterreihen, zu denen die Elternteile gehören. Von den Nachkommen der Mitglieder der Geschwistergruppe der Mutter werden lediglich die Nachkommen der weiblichen Mitglieder zu der Klasse A gezählt; von den Nachkommen der Mitglieder der Geschwistergruppe des Vaters werden in einer symmetrischen Art und Weise lediglich die Nachkommen der männlichen Mitglieder zu derselben Klasse gezählt. Diese Klasse A wollen wir Ego-Gruppe nennen. Die Ego-Gruppe der deutschen Terminologie ist ausschliesslich aus den leiblichen Geschwistern zusammengesetzt; die Ego-Gruppe der Iatmul-Terminologie weist eine komplexere Zusammensetzung auf.

Es gelang uns aber immer noch nicht, alle Positionen der natürlichen Abstammungsstruktur zu bestimmen, die mit den Termini *ñamun*, *sambu* und *ñangei* bezeichnet werden können. Der Grund für diese Unvollständigkeit besteht darin, dass die Klassen *ñAIT* und *ñAME* noch nicht vollständig bestimmt wurden; wir haben bis jetzt nur die eigenen gleichgeschlechtlichen Geschwister des Vaters und der Mutter dazu gezählt (Abb. 18). In Wirklichkeit umfassen diese beiden Klassen noch eine bestimmte Auswahl obliquen Verwandter, und die Auswahl wird auf die gleiche Weise getroffen, wie wir es für die Ego-Gruppe beschrieben haben. Zu der Klasse *ñAIT* gehören also auch die Parallel-Vettern von Egos Vater von beiden Seiten her, d.h. die männlichen Kinder der Schwestern seiner Mutter (der väterlichen Grossmutter von Ego) und die männlichen Kinder der Brüder seines Vaters (des väterlichen Grossvaters von Ego). Demzufolge hat der Vater Egos auch seine Ego-Gruppe. Wenn wir diese Ego-Gruppe des Vaters vervollständigen möchten, müssten wir auch seine Parallel-Basen dazu zählen, d.h. auch alle weiblichen Kinder der gleichgeschlechtlichen Geschwister seines Vaters sowie seiner Mutter; der Iatmul-Terminus für diese weiblichen Mitglieder der Ego-Gruppe des Vaters ist *YAU* (vom Standpunkt von Ego aus) und *ñANGEI* (vom Standpunkt des Vaters aus). Entsprechend gehören zu der Klasse *ñAME* nicht nur die leiblichen Schwestern, sondern auch die Parallel-Basen von Egos Mutter von beiden Seiten her, d.h. die weiblichen Kinder der Schwestern ihrer Mutter (der mütterlichen Grossmutter von Ego) und die weiblichen Kinder der Brüder ihres Vaters (des mütterlichen Grossvaters von Ego). Um die Ego-Gruppe der Mutter zu vervollständigen, müssten wir auch ihre Parallel-Vettern dazu zählen, d.h. alle männlichen Kinder der gleichgeschlechtlichen Geschwister ihrer

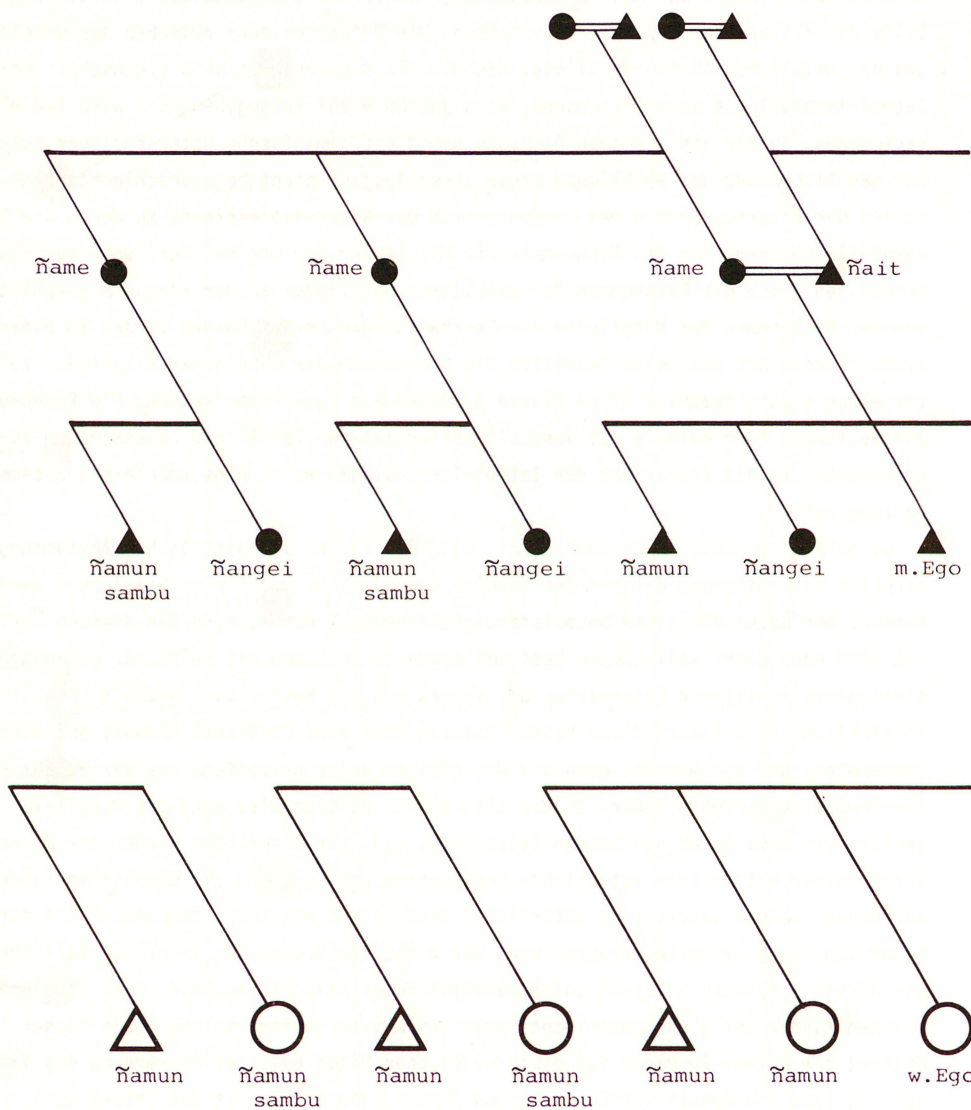
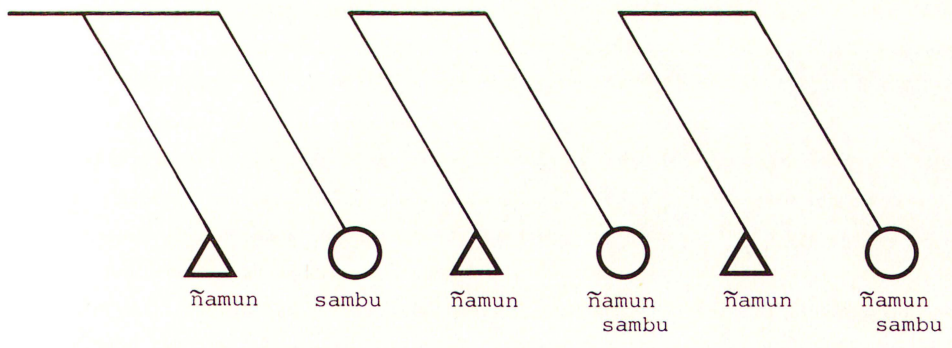
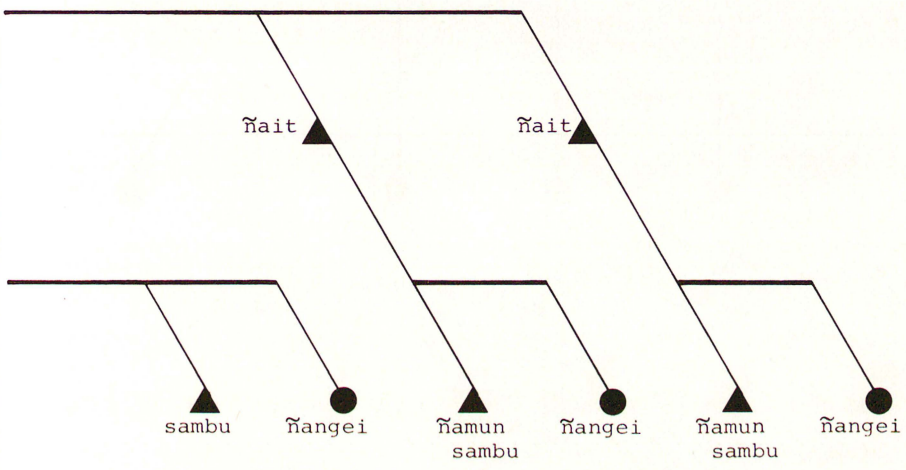


Abb. 18

Die Zusammensetzung der Ego-Gruppe von Ego(unvollständig)



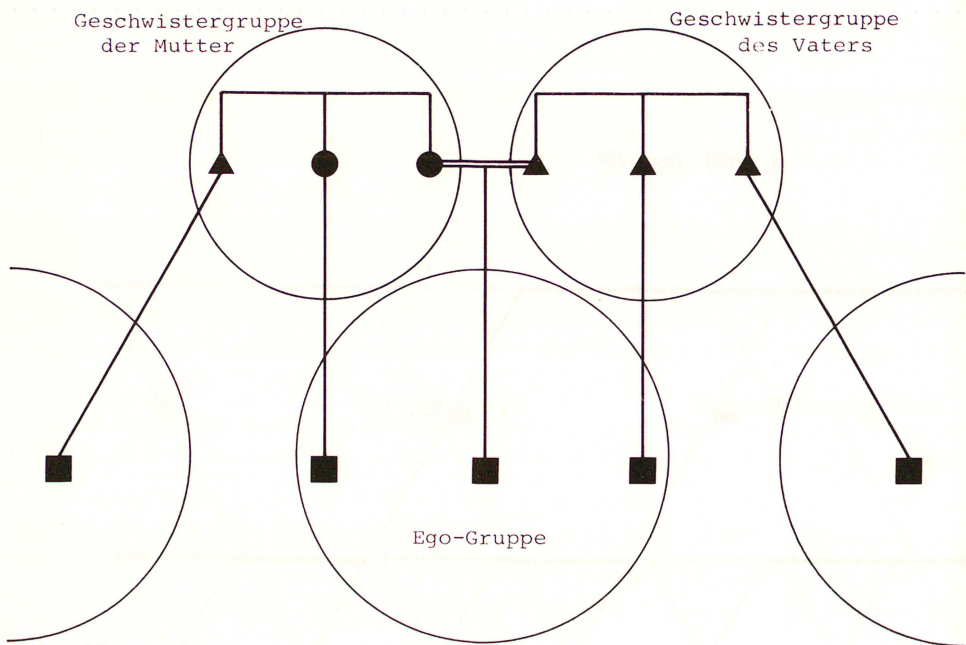


Abb. 19

Die Nachkommen der Geschwistergruppen der Eltern; die Spaltung und die Zusammenfassung

Mutter sowie ihres Vaters. Der Iatmul-Terminus für diese männlichen Mitglieder der Ego-Gruppe der Mutter ist *wau* (vom Standpunkt von Ego aus) und *ñaman* (vom Standpunkt der Mutter aus). Die Nachkommen der Mitglieder der Terminus-Klassen *YAU* und *WAU* werden aber nicht mehr zur Ego-Gruppe von Ego gezählt, sie konstituieren die terminologisch getrennten Klassen B und C.

Erst eine solch vollständigere Definition der Klassen *ñAIT* und *ñAME* würde die Basis abgeben, auf der eine vollständigere Definition der Klassen *ñAMUN*, *SAMBU* und *ñANGEI* formuliert werden kann. Wir müssen aber bedenken, dass auch die vier Grosselternteile von Ego je eine eigene Ego-Gruppe haben, was die Definition der Klassen *ñAIT* und *ñAME* und dadurch wiederum die Ego-Gruppe von Ego weiter ausdehnt. In zwei Diagrammen (Abb. 21 und 22) werden etwas vollständigere Ego-Gruppen des Vaters und der Mutter eines Ego dargestellt: Ego-Gruppe I (von Egos Vater), Ego-Gruppe II (von Egos Mutter) und Ego-Gruppe III (von Ego selbst). Mit III-P bezeichnen wir den patrilinealen Teil der Ego-Gruppe von Ego, d.h. die Nachkommen der männlichen Mitglieder (*ñait*) der Ego-Gruppe I; mit III-M bezeichnen wir den matrilinealen Teil der Ego-Gruppe von Ego, d.h. die Nachkommen der weiblichen Mitglieder (*ñame*) der Ego-Gruppe II. Mit IV-M (gleich Klasse C) bezeichnen wir den matrilinealen Teil einer vierten Ego-Gruppe, d.h. die Nachkommen der weiblichen Mitglieder (*yau*) der Ego-Gruppe I; mit

V-P (gleich Klasse B) bezeichnen wir den patrilinealen Teil einer fünften Ego-Gruppe, d.h. die Nachkommen der männlichen Mitglieder (*wau*) der Ego-Gruppe II. Um die vierte und fünfte Ego-Gruppe zu vervollständigen, müssten wir die Ehemänner (*NONDU*) von der Klasse *YAU* und die Ehefrauen (*MBORÉ*) von der Klasse *WAW* in Betracht ziehen. Die Ehemänner von den *yau* haben ihre eigenen Ego-Gruppen, und die Nachkommen der männlichen Mitglieder dieser Gruppen bilden den patrilinealen Teil der Ego-Gruppe IV; die Ehefrauen von den *wau* haben auch ihre Ego-Gruppen, und die Nachkommen der weiblichen Mitglieder dieser Gruppen bilden den matrilinealen Teil der Ego-Gruppe V.

Die Generation von Ego, d.h. jede Generation überhaupt, zerfällt in zwei grössere Abteilungen: einerseits ist es die Ego-Gruppe, andererseits der Rest. Die Ego-Gruppe, unabhängig davon, in welcher Generationsebene sie sich befindet, wollen wir mit dem lateinischen Pronomen 'nostri', auf deutsch "die Unseren", bezeichnen. Den Rest der betreffenden Generation wollen wir mit dem Pronomen 'alii', auf deutsch "die Anderen", bezeichnen. Beide Ausdrücke werden wir in einer eindeutschenden Orthographie mit grossen Anfangsbuchstaben schreiben. Die Nostri bezeichnen eine Gruppe der Alii (Klasse C) mit dem Terminus *na*, mit geschlechtsspezifischen Zusätzen *naragwa* (weiblich) und *nandu* (männlich); eine zweite Gruppe der Alii (Klasse B) mit den Termini *mbambu* (männlich) und *ñame* (weiblich). Die Verwendung des Terminus *ñame* für Positionen in der Generationsebene von Ego ist ein Beispiel der vertikalen Zusammenfassung, mit der

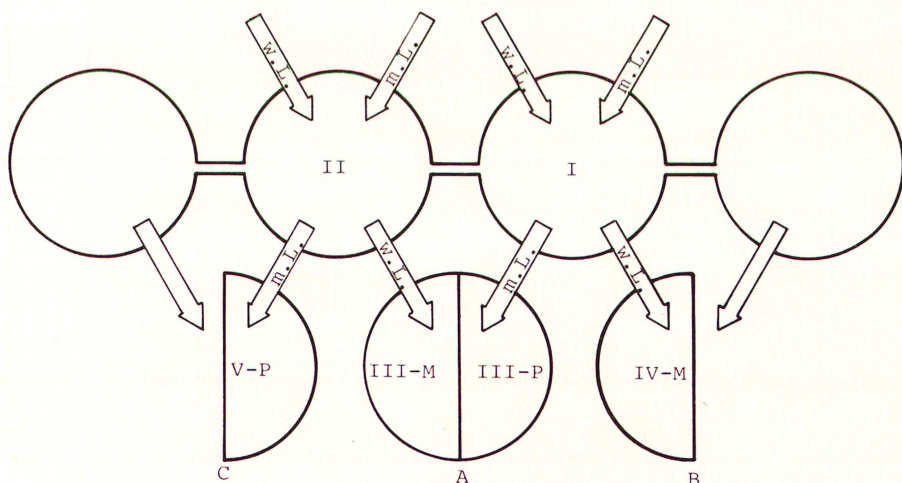


Abb. 20

Die Durchkreuzung der männlichen und der weiblichen Abstammungslinien (m.L.= männliche Linie, w.L.= weibliche Linie)

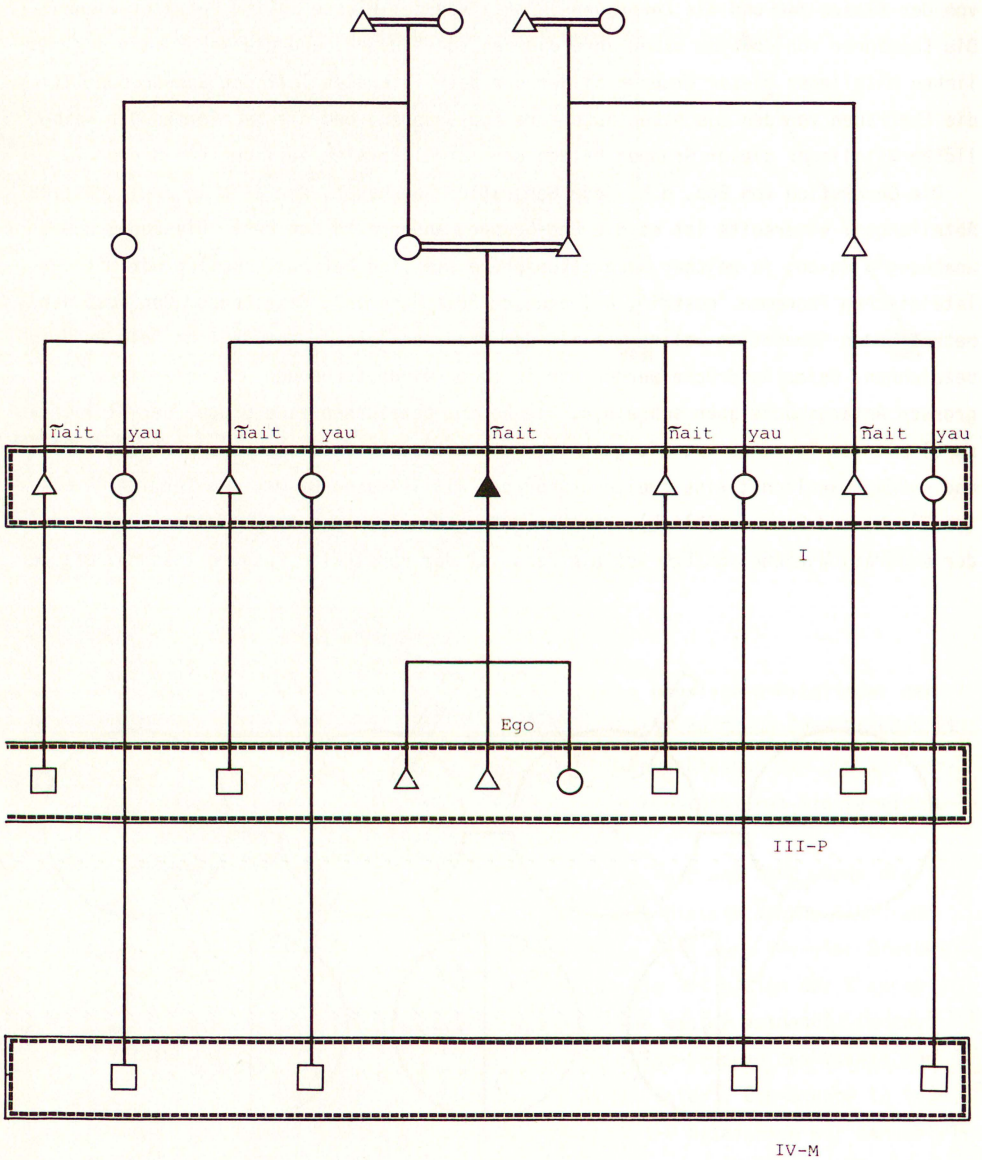
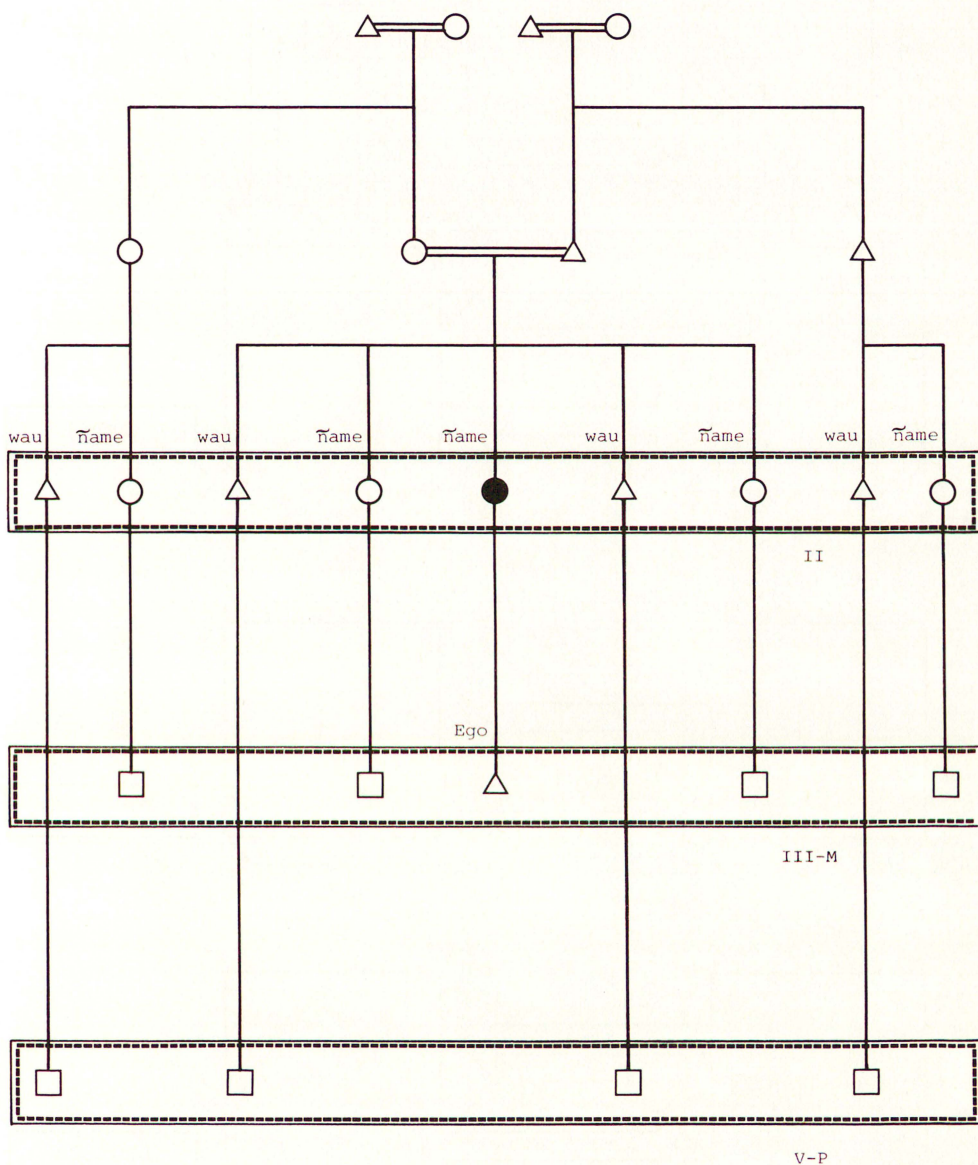


Abb. 21 und 22

Die Ego-Gruppen vom Vater und der Mutter Egos und die Aufspaltung der Nachkommen dieser Gruppen(auf beiden Abbildungen ist Ego identisch)



Die schwarz ausgefüllte Position auf Abb. 21(Vater Egos) ist mit der schwarz ausgefüllte Position auf Abb. 22(Mutter Egos) verheiratet

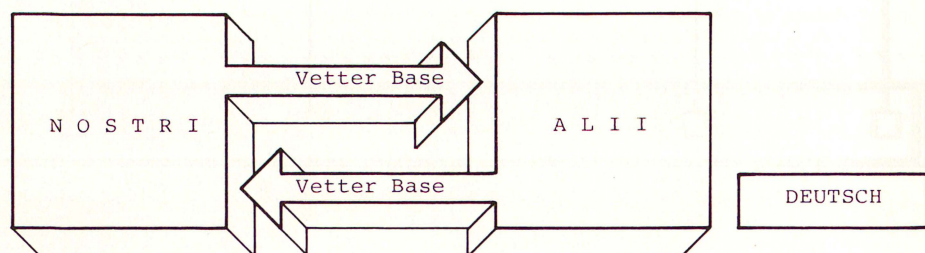
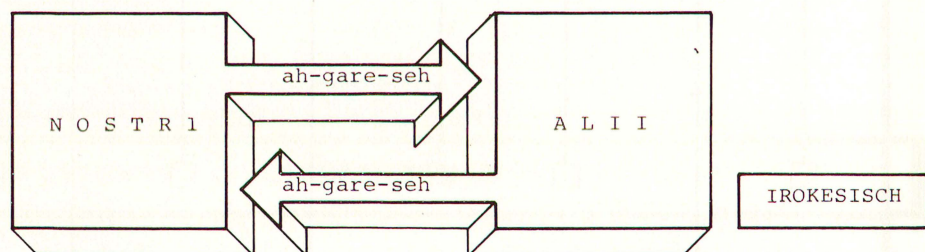
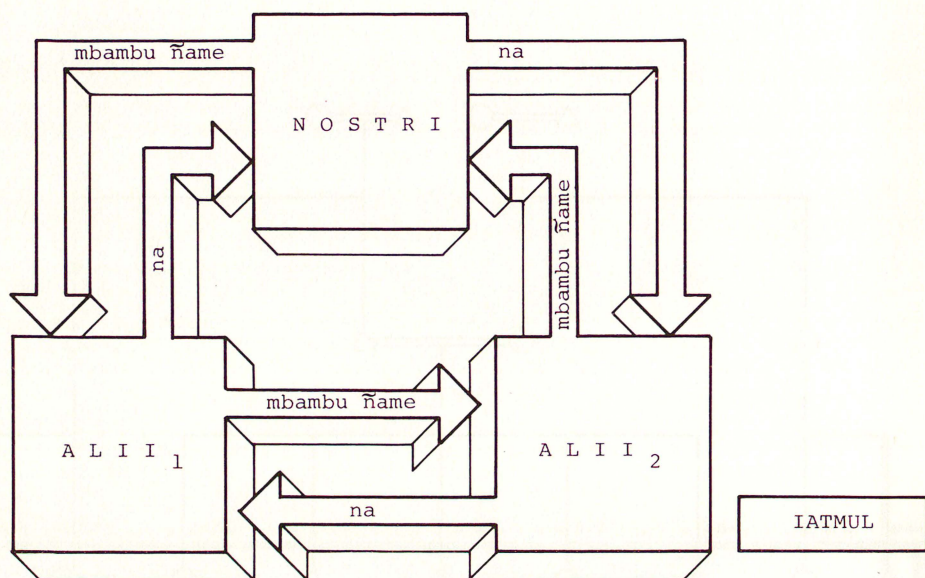


Abb. 23

Der reziproke Terminus-Gebrauch zwischen den Nostri und Alii

wir uns später befassen werden. Dieselben Termini werden auch reziprok verwendet, d.h. die Alii, die von den Nostri als *na* bezeichnet werden, bezeichnen dieselben Nostri als *mbambu* und *ñame*. Die zweite Gruppe der Alii, die von den Nostri als *mbambu* und *ñame* bezeichnet wird, bezeichnet dieselben Nostri als *na* (siehe die Abb. 23).

Die Verwandtschaftsterminologie der Seneca-Irokesen unterscheidet im Gegensatz zu derjenigen der Iatmul die Klassen B und C nicht: sie hebt von den Nostri nur eine einheitliche Gruppe der Alii ab. Die irokesischen Nostri bezeichnen die Alii mit dem gleichen Terminus *ah-gare-seh*, mit dem die Alii die Nostri bezeichnen. Bei der reziproken Bezeichnung verwenden also die irokesischen Nostri und Alii nicht ein Paar von komplementären Termini, sondern immer den gleichen. Die irokesische Terminologie ist in dieser Hinsicht der deutschen ähnlich, welche auch nur eine Gruppe der Alii schafft; sowohl die deutschen Nostri wie auch die Alii verwenden die gleichen Termini "Vetter" bzw. "Base", wenn sie sich gegenseitig anreden. Dennoch haben die Terminologien der Iatmul und der Irokesen eine fundamentale Struktureigenschaft gemeinsam, die der deutschen fehlt. Die Alii der Iatmul und der Irokesen sind auch echte Ego-Gruppen, gleich wie die Nostri. Alle Mitglieder einer besonderen Alii-Gruppe bezeichnen sich gegenseitig als *ñamun*, *sambu* und *ñangei*; dasselbe gilt von den Alii der irokesischen Terminologie (sie bezeichnen sich untereinander als *ha-je*, *ha-ga*, "älterer" und "jüngerer Bruder", und *ah-je*, *ka-ga*, "ältere" und "jüngere Schwester"). Die deutschen Alii bilden zwar vom Standpunkt der Nostri aus eine terminologisch einheitliche Gruppe, denn alle werden als Vettern oder Basen bezeichnet. Die Alii untereinander bilden aber keine Ego-Gruppe: sie zerfallen in mehrere Geschwistergruppen, die zueinander wieder im Nostri-Alii-Verhältnis stehen (siehe Abb. 24). Neben der komplexen Zusammensetzung der Nostri- und Alii-Gruppen betrachten wir ihre strukturelle Identität als die hervorragendste Eigenschaft der semantischen Strukturen, die Morgan 'classificatory systems' genannt hat und die wir als Grossfamilien-Terminologien bezeichnet haben.

Die Ego-Gruppe ist der strukturelle Angelpunkt der Verwandtschaftsterminologie der Iatmul. Alle Verwandtschaftstermini des Iatmul-Sprachsystems können auf die Gesamtheit der Ego-Gruppe einer angesprochenen Person bezogen werden. Der Begriff der Ego-Gruppe bildet die Grundlage für die Definition des Anwendungsbereichs eines jeden Verwandtschaftsterminus der Iatmul. Ein Iatmul-Kind lernt von Anfang an alle Männer, die sein Grossvater väterlicherseits als *ñamun* oder *sambu* bezeichnet, mit dem Terminus *ngwalndu*, alle Frauen, die derselbe Grossvater als *ñangei* bezeichnet, mit dem Terminus *ngwallagwa* anzureden. Alle Frauen, die seine Grossmutter väterlicherseits als *ñamun* oder *sambu* bezeichnet, lernt es mit dem Terminus *yairagwa*, alle Männer, die dieselbe Grossmutter als *ñamun* bezeichnet, mit dem Terminus *yaindu* anzureden. Alle Männer, die sein Vater als *ñamun* oder als *sambu* bezeichnet, lernt es mit dem Terminus *ñait*, alle Frauen, die sein Vater als *ñangei* bezeichnet, mit dem Terminus *yau* anzureden. Alle Frauen, die seine Mutter als *ñamun* oder *sambu* bezeichnet, lernt es mit

dem Terminus *name*, alle Männer, die seine Mutter als *namun* bezeichnet, mit dem Terminus *wau* anzureden. Wie weiss es aber, welche Menschen es selbst mit den Termini *namun*, *sambu* und *namei* bezeichnen soll? Es kann diese Termini nicht einfach auf alle Mitglieder seiner eigenen Generation anwenden, weil diese in nicht weniger als fünf verschiedene terminologische Klassen aufgeteilt ist. Man könnte annehmen, es nenne so einfach alle Nachkommen von allen Männern und Frauen, die es selbst als *hait* und *name* bezeichnet. Dies könnte für den Anfang des Lernprozesses zutreffen. Sehr bald lernt es aber die semantischen Kriterien zu verstehen, mit Hilfe derer seine Ego-Gruppe terminologisch geschaffen wird. Die meisten Bewohner von Palimbei konnten uns diese Kriterien mit klaren Worten beschreiben und fertige Regel-Formulierungen mitteilen. Gleich wie in unserer Darstellung werden diese Regeln mit Hilfe der Beschreibung der natürlichen Abstammungsstrukturen formuliert. Wie Morgan über die Terminologie der Irokesen sagte: "It is thoroughly understood by the rudest amongst them, and can be fully explained by the more intelligent of their number."⁵⁷

Auf einem Diagramm (Abb. 25) stellen wir den klassifizierenden Gebrauch der Iatmul-Verwandschaftstermini vom männlichen Ego ausgehend dar. Obwohl es alle 13 Termini umfasst, die wir eingangs vorgeführt haben (Abb. 13), bleibt die Darstellung unvollständig. Ausser den Schwägerschaftstermini fehlt noch der ganze Terminus-Gebrauch vom weiblichen Ego ausgehend, der zum grössten Teil auf den gleichen Termini beruht. In der aufsteigenden Richtung ist der Terminus-Gebrauch für das weibliche und das männliche Ego identisch; in der absteigenden Richtung müssten wir noch die besondere

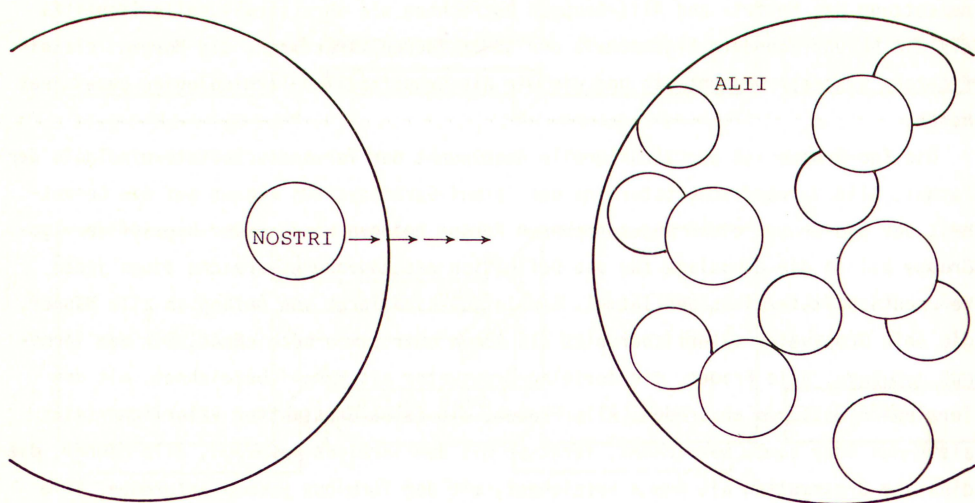


Abb. 24

Das asymmetrische Verhältnis der Nostri und der Alii der deutschen Terminologie

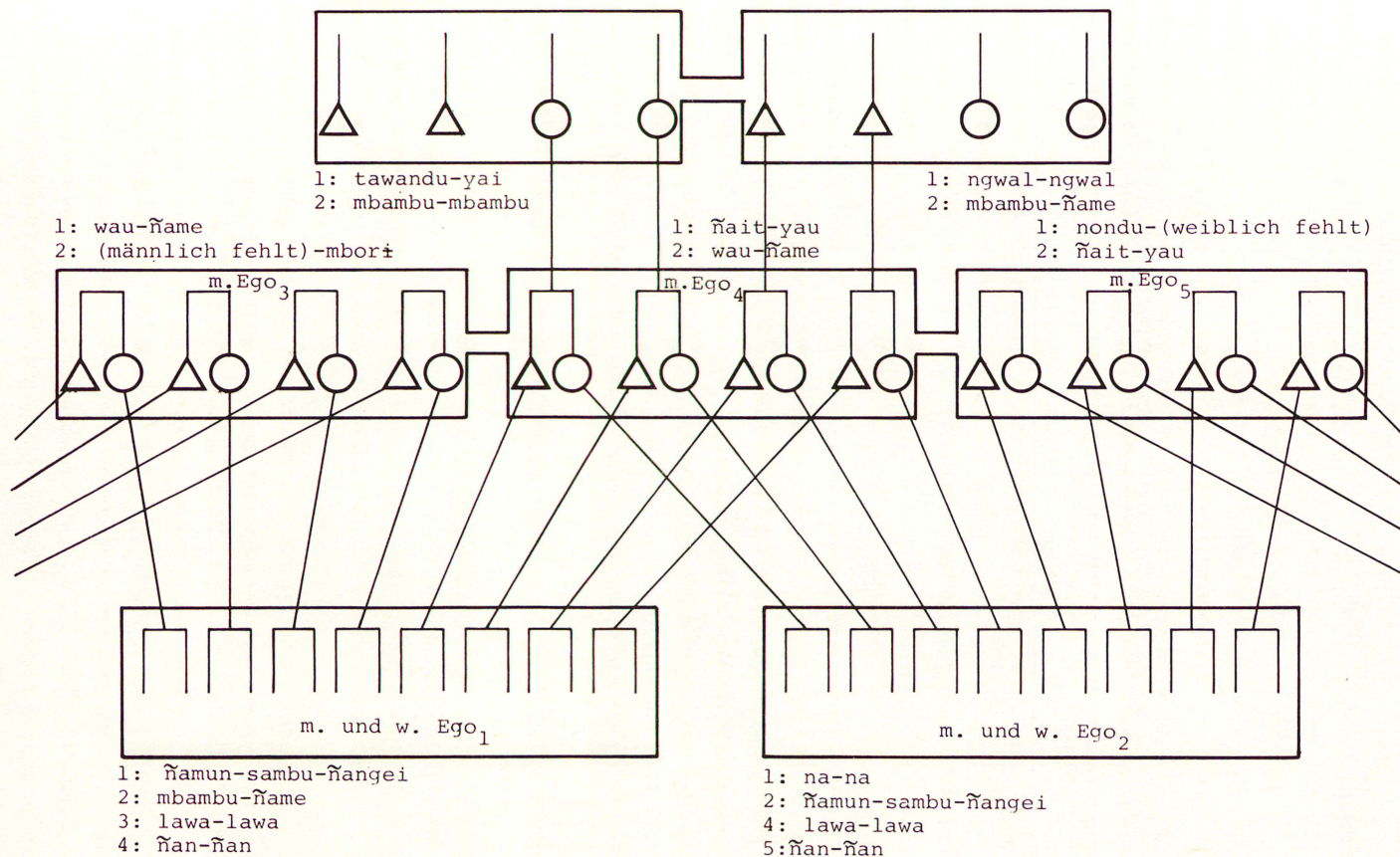


Abb. 25

Die Ego-Gruppen der Iatmul-Terminologie und die Darstellung des gegenseitigen Terminus-Gebrauchs

Verwendung der gleichen Termini von einem weiblichen Ego aus darstellen. Zwei neue Termini *nasa* und *kangët*, die vom männlichen Ego aus nicht verwendet werden, würden noch hinzukommen.

Die fortlaufende bilaterale Zusammenfassung einer bestimmten Auswahl aus den obliquen mit den direkten Verwandten und die Spaltung der Ego-Gruppe in der nächstfolgenden Generation hat das erste Mal J.F. Lafitau in seinem Buch *Moeurs des sauvages américains* im Jahre 1724 beschrieben: "Parmi les Iroquois, & parmi les Hurons, tous les enfans d'une Cabane regardent comme leurs meres, toutes soeurs de leurs meres, & comme leurs oncles, tous les freres de leurs meres; par la même raison, ils donnent le nom de peres à tous les freres de leurs peres, & de tantes à toutes les soeurs de leurs peres. Tous les enfans du côté de la mere & de ses soeurs, du pere & de ses freres, se regardent entr'eux également comme freres & soeurs; mais par rapport aux enfans de leurs oncles & de leurs tantes, c'est-à-dire, des freres de leurs meres, & des soeurs de leurs peres, ils ne les traitent que sur le pied de cousin, quoiqu'ils soient le même degré de parenté, que ceux qu'ils regardent comme leurs freres & leurs soeurs. Dans la troisième Generation cela change, les grands oncles & les grandes tantes redeviennent grans-peres & grandes-meres, des enfans de ceux qu'ils appelloient neveux, & nièces. Cela se continue toujours ainsi en descendant, selon la même regle." Mehr als hundert Jahre später beschrieb L.H. Morgan die Zusammensetzung und die Spaltung der Ego-Gruppe fast mit gleichen Worten, ohne dass er vom Werk Lafitaus Kenntnis gehabt hätte. Alle zehn 'indicative features' der ausführlichen Morganschen Beschreibung der irokesischen Terminologie sind in den kristallklaren Sätzen Lafitaus enthalten⁵⁸. Diese Beschreibung gilt auch für die Terminologie der Iatmul - mit einer Ausnahme. In Bezug auf die nächstfolgenden Generationen auf- und abwärts wird in beiden Terminologien die Unterscheidung zwischen den Nostri und Alii aufrechterhalten. Die irokesische Terminologie hebt diese Unterscheidung im Terminus-Gebrauch in Bezug auf die Grosseltern- und Enkelgenerationen auf: "Dans la troisième Generation cela change, les grans oncles & les grandes tantes redeviennent grans-peres & grandes-meres, des enfans de ceux qu'ils appelloient neveux, & nièces." Die Iatmul-Terminologie hält die Unterscheidung zwischen den Nostri und den beiden Gruppen der Alii in allen Generationen aufrecht.

Der zweite Unterschied zwischen der Terminologie der Irokesen und der Iatmul lässt sich aufgrund der knappen Beschreibung Lafitaus nicht feststellen. Die Nachkommen der männlichen Mitglieder der Alii meiner Eltern (I und IV, Abb. 26) werden in meine Ego-Gruppe (VI) einbezogen; symmetrisch werden die Nachkommen der weiblichen Mitglieder derselben elterlichen Alii in die Gruppe meiner Alii (V, VII) einbezogen. "My father's sister's son and daughter are each my cousin, *ah-gare-seh*, each of them calling me cousin; the son and daughter of my male cousin are my son and daughter, each of them calling me father... With myself a female, the relationships of the children of my male and female cousins are reversed..." "My mother's brother's son

and daughter are my cousins, *ah-gare-seh*, and call me the same; the son and daughter of my male cousin are my son and daughter, each of them calling me father... Supposing myself a female, the relationships of the children of these cousins are reversed as in the previous cases..."⁵⁹

Trotz dieses beachtlichen Unterschiedes in der Art und Weise der Spaltung und der erneuten Zusammensetzung der Ego-Gruppen und der Gruppen der Alii haben die irokesische und die Iatmul-Terminologie dennoch eine fundamentale Struktureigenschaft gemeinsam, die der deutschen fehlt. Die terminologische Aufspaltung der Nachkommenschaft einer Ego-Gruppe findet in allen drei betrachteten Terminologien, die Zusammenfassung der direkten mit einem Teil der obliquen Verwandten nur in den Grossfamilien-Terminologien statt. In den Terminologien der Irokesen und der Iatmul ist Spaltung und Zusammenfassung ein rhythmischer Vorgang, der mit einem Pendel-Ausschlag vergleichbar ist. In der deutschen geschieht dagegen eine konstante Abspaltung der Gesamtheit der obliquen Verwandten, die Morgan 'the natural outflow of the streams of blood' bezeichnete. Von den Nachkommen einer deutschen Ego-Gruppe werden keine obliquen Verwandten in die Ego-Gruppe der nächsten Generation einbezogen, um so weniger irgendein Teil der Nachkommen der väterlichen oder mütterlichen Alii (siehe Abb. 27). Vom 'classificatory system' gilt das Gegenteil; in Worten Morgans: "...the several collateral lines are ultimately merged in the lineal line, by means of which the otherwise natural

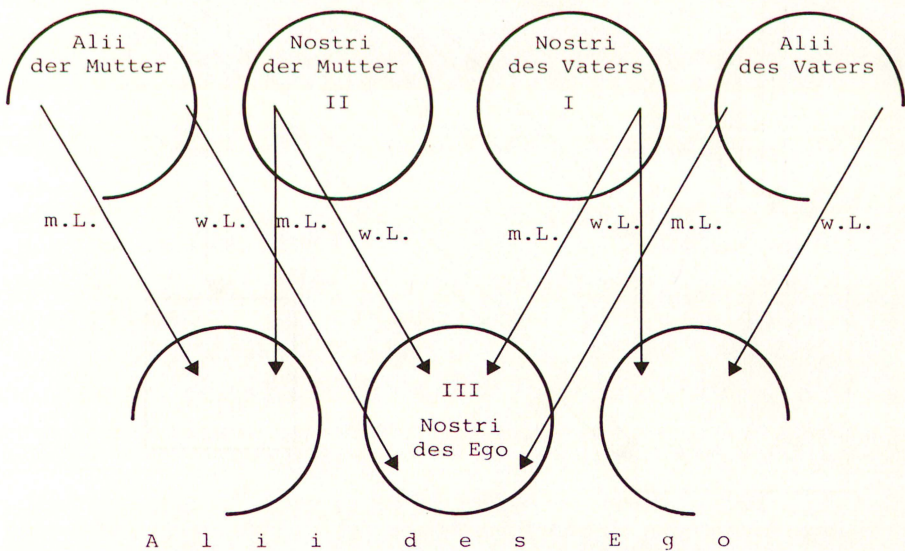


Abb. 26
Die Zusammensetzung der irokesischen Ego-Gruppe (Nostris des Ego)
(m.L.= männliche Linie, w.L.= weibliche Linie)

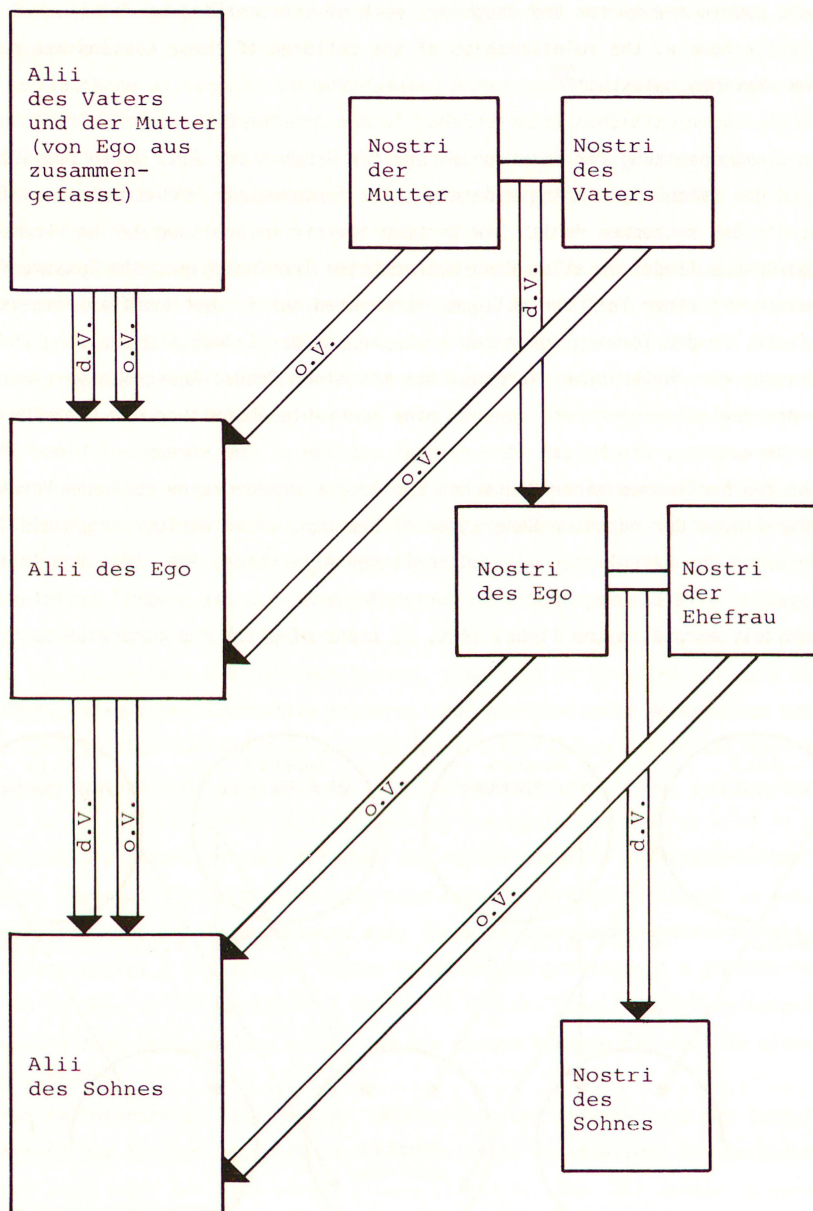


Abb. 27

Die konstante Abspaltung der obliquen Verwandten ohne Zusammenfassung am Beispiel der deutschen Terminologie (d.V. = direkte Verwandtschaft, o.V. = oblique Verwandtschaft)

outflow of the streams of blood is arrested, and diverted from several channels into a single stream."⁶⁰

Wenn wir die Morganschen Benennungen der zwei Grundtypen der Verwandtschaftsterminologien durch solche Ausdrücke ersetzen wollen, die sich auf die entsprechenden semantischen Strukturen beziehen, können wir einerseits über Terminologien mit einfachen Ego-Gruppen, andererseits über Terminologien mit komplexen Ego-Gruppen reden. Als erstes zusätzliches Merkmal könnten wir einerseits die konstante Abspaltung der obliquen Verwandten ohne jede Art einer Zusammenfassung, andererseits die rhythmische Spaltung und Zusammenfassung der Ego-Gruppen anführen. Als zweites zusätzliches Merkmal betrachten wir einerseits das asymmetrische Verhältnis zwischen den Nostri und den Alii, wobei die Nostri auf eine Geschwistergruppe beschränkt sind und die Alii eine riesige Sammelklasse darstellen, deren Mitglieder keine einheitliche Ego-Gruppe bilden; andererseits finden wir in den Grossfamilien-Terminologien die strukturelle Identität von Nostri- und Alii-Gruppe, die auch eine echte Ego-Gruppe ist.

Sowohl der klassifizierende wie der individualisierende Gebrauch der Termini gehören unzertrennlich zu jeder Verwandtschaftsterminologie (ja sogar zu jeder sprachlichen Struktur überhaupt); desgleichen die Möglichkeit der Anwendung der Schritt-für-Schritt bzw. der Sprung-und-Sprung-Bezeichnungstechnik. Die ursprünglichen Benennungen Morgans - "deskriptive Terminologie" und "klassifizierende Terminologie" - eignen sich folglich nicht, die Grundtypen der Verwandtschaftsterminologien zu bezeichnen. Man könnte mit ihnen eventuell solche extremen semantischen Strukturen bezeichnen, wie es die irische Terminologie einerseits und die hawaiische Terminologie andererseits sind. Die hawaiische unterscheidet in jeder Generation lediglich zwei Terminus-Klassen, eine für die männlichen und die andere für die weiblichen Mitglieder; sie kennt keine Spaltung der Ego-Gruppe, die auf diese Weise immer die ganze Verwandtschaft einer Generation umfasst⁶¹.

Viertens: Die Ehefrauen und die Ehemänner der Mitglieder einer Ego-Gruppe werden in die terminologische Zusammenfassung einbezogen. Die Mitglieder der Ego-Gruppe von Ego bezeichnen als *name* - nach dem bisher dargestellten Aufbau dieser Klasse - ihre eigene Mutter (M), die Schwestern dieser Mutter (MZ) und die Parallel-Basen dieser Mutter (MMZT und MVBT) sowie alle weiteren Parallel-Basen, die sich auf den weiter entfernten Seitenlinien befinden, sofern solche vorhanden sind. Jedes Mitglied der Ego-Gruppe von Ego bezeichnet die Ehefrau des eigenen Vaters selbstverständlich mit dem Terminus *name*; aber es bezeichnet so auch alle Ehefrauen der übrigen Mitglieder der Klasse *name*, d.h. die Ehefrauen der Brüder und der Parallel-Vettern des Vaters (VBgin, VVBsgin, VMZSgin, etc.). Diese Männer haben unter Umständen Frauen aus ihrer eigenen Ego-Gruppe geheiratet, d.h. Frauen, die sie vor der Heirat als *name* bezeichnet haben. Das Heiratsverbot betrifft nämlich - im Einklang mit der Regel der patrilinearen Abstammungsrechnung - nur den patrilinearen Teil der Ego-Gruppe. Oft werden aber diese Männer ihre Ehefrauen ausserhalb der eigenen Ego-Gruppe gefunden

Tabelle 13

| Kontrastierender Vergleich zwischen der Kleinfamilien-Terminologie und der Grossfamilien-Terminologie | |
|---|--|
| D e u t s c h | I a t m u l |
| 1: einfache Ego-Gruppen | 1: komplexe Ego-Gruppen |
| 2: konstante Abspaltung der obliquen Verwandten ohne Zusammenfassung | 2: rhythmische Spaltung und Zusammenfassung |
| 3: asymmetrisches Verhältnis zwischen Nostri und Alii | 3: strukturelle Identität der Nostri und Alii |
| Extremer Fall einer Kleinfamilien-Terminologie: es gibt keine umfassenderen Terminus-Klassen als die gleichgeschlechtliche Geschwistergruppe; die Schritt für Schritt umschreibende Bezeichnungstechnik dient als reguläre semantische Struktur | Extremer Fall einer Grossfamilien-Terminologie: es gibt sehr umfassende Terminus-Klassen, die immer die sämtlichen gleichgeschlechtlichen Mitglieder einer Generation zusammenfassen; die Schritt für Schritt umschreibende Bezeichnungstechnik kann nach Bedürfnis gebraucht werden |

haben; auf jeden Fall bewirkt dieser Terminus-Gebrauch eine weitere Ausdehnung des Umfangs der Klasse *NAME*. Dasselbe gilt in symmetrischer Weise für die Ehemänner: der Ehemann der eigenen Mutter wird selbstverständlich als *ñait* bezeichnet, aber auch die Ehemänner der Schwestern und der Parallel-Basen der Mutter (MZge, MMZTge, MVBtge, etc.). Diese Personen, die von Ego her als *ñait* bzw. *ñame* bezeichnet werden, zählen wir dennoch nicht zur Ego-Gruppe des Vaters, resp. der Mutter. Denn für die Ego-Gruppe haben wir das Kriterium aufgestellt, dass alle ihre Mitglieder sich gegenseitig als *ñamun*, *sambu* oder *ñangei* bezeichnen, was bei den angeheirateten *ñait* und *ñame* nur in einer besonderen Gruppe von Fällen zutrifft. In der Generationsebene von Egos Vater und Mutter werden diese angeheirateten Personen mit eigens dafür bestimmten Schwäger-schaftstermini bezeichnet.

Bei allen bisherigen terminologischen Zusammenfassungen ging es lediglich um solche Positionen, die sich auf derselben Generationsebene befanden. Unter den meisten Termini der Verwandtschaftsterminologie der Iatmul werden aber auch solche Positionen zusammengefasst, die sich auf verschiedenen Generationsebenen befinden. Diese vertikale Zusammenfassung erweitert beträchtlich die Ausdehnung der einzelnen Terminus-Klassen. Wir werden sie erst im folgenden Kapitel bei der Darstellung der Klanstruktur beschreiben, weil sie mit dieser eng zusammenhängt.

10. DIE KLANSTRUKTUR DER DORFGEMEINSCHAFT

10.1. DIE BESCHREIBUNG DES KLANS MIT HILFE SEINER ABSTAMMUNGSSTRUKTUR

Der Klan, d.h. die Gruppe von Menschen, die zu einem Klan gehören, ist in vielen Bereichen des Lebens durch konkretes Verhalten fassbar. Dennoch kann man den Klan nur selten als eine Ganzheit wirklich sehen. In der vorkolonialen Zeit gab es eine Gelegenheit dazu während der Kriegs- und Kopfjagdzüge, weil sich die Besatzung eines Kriegskanus immer aus den Männern eines Klans zusammensetzte, die wie ein Mann auf den Sepik hinausfuhren; bei dieser Gelegenheit fehlten jedoch die Frauen und Kinder des Klans. Eine ähnliche Versammlung der Mitglieder eines Klans haben wir einmal während unseres Aufenthaltes erlebt. Es ging um einen Konflikt zwischen den zwei verwandten und verschwägerten Klänen Mbowi und Singawi, der im folgenden beschrieben sei.

Alle erwachsenen Mitglieder des Klans Mbowi hatte ich schon längst gekannt, immer bin ich ihnen aber als Individuen begegnet. Ich wusste, dass sie zu einem Klan gehören, die Ganzheit des Klans trat mir aber nicht als eine gemeinsam agierende Gruppe entgegen. Da geschah es, dass ein junges Mädchen dieses Klans eine Liebschaft anfang, die bekannt wurde. Dies führte zu ernststen Verhandlungen mit dem Klan des Liebhabers, die der Aelteste des Klans Mbowi leitete. Er verlangte, dass der Junge vom Klan Singawi das Mädchen vom Klan Mbowi heiratet. Der verstummte Liebhaber und seine Mutter sassen auf dem Dorfplatz. Sie war dagegen, dass auf die Liebesaffaire die Heirat folgt, hielt laute aggressive Vorträge und lamentierte. Dennoch hat nicht sie mit den Mbowi verhandelt, sondern der Bruder ihres Mannes, der Aelteste des Klans Singawi. Eine Zeitlang sah es so aus, als ob die Mbowi-Männer die Heirat durchsetzen würden, schliesslich aber mussten sie sich mit einer Abfindung begnügen; der Widerstand der Mutter war zu stark. Während dieser Verhandlung sah ich das erste Mal den Klan Mbowi als Ganzes in Erscheinung treten. Die zwei Klan-Aeltesten von beiden Parteien bildeten ein Zentrum, um das herum sich die Dorfbewohner in einer gebührenden Distanz grupperten. Im leeren Zwischenraum, auf der grünen Wiese des Dorfplatzes, zwischen den weniger betroffenen Zuschauern und den eigentlichen Verhandelnden stand eine Gruppe, sechs Männer des Klans Mbowi, die sich alle gegenseitig Brüder nennen. Ihre fast nackten, muskulösen Körper, ihre physische Präsenz schaffte sofort eine Spannung; auf der anderen Seite stand eine gleiche Männergruppe, die die Präsenz des anderen Klans manifestierte. Dennoch ging es, im gegebenen Fall, um keine Drohung, niemand wollte sich prügeln, und es gab auch keinen Anlass dazu. Die Männer des Klans zeigten sowohl ihrem Aeltesten wie auch dem jungen Mädchen, dass sie bereit sind, für sie einzustehen.

Gewöhnlich ist die Kooperation oder Interaktion der Klanmitglieder nicht ohne weiteres sichtbar. Die Schwägerschafts- und Nachbarschaftsbeziehungen durchkreuzen die

klaninternen Beziehungslinien und komplizieren das Beziehungsnetz beachtlich. Dennoch gibt es immer wieder Gelegenheiten, bei denen eine genaue Kenntnis der Verhältnisse die hervorragende Bedeutung jener Beziehungen hervortreten lässt, die unter den Mitgliedern eines Klans bestehen, d.h. unter Menschen, die - nach den Regeln des gegebenen Verwandtschaftssystems - gemeinsamer Abstammung sind. Im vorliegenden Kapitel werden wir uns aber nicht mit konkretem Verhalten befassen. Wie im Falle der Verwandtschaftsterminologie wollen wir lediglich die geistigen Strukturen darstellen, die die Einteilung der Gesamtheit der Verwandten in Untergruppen betreffen. Das Verhältnis dieser Strukturen zum konkreten Verhalten werden wir nur gelegentlich streifen; auf die schwierige Frage, ob man mit ihrer Hilfe die einzelnen Untergruppen schafft oder nur benennt, wollen wir auch nicht eingehen. Es handelt sich im folgenden wieder vor allem um eine semantische Darstellung, die den Gebrauch einer Reihe von Wörtern regelt.

Zunächst wollen wir nochmals die Regel der patrilinearen Abstammungsrechnung rekapitulieren. Wir zitieren zu diesem Zweck die ursprüngliche Definition Morgans, die sowohl für die Iatmul als auch für die Irokesen gilt. Morgan verwendete zu diesem Zeitpunkt das Wort 'tribe' gleichbedeutend mit unserem Begriff des "Klans"; später revidierte er seinen Sprachgebrauch und bezeichnete dasselbe Phänomen mit dem lateinischen Wort 'gens'. "Each tribe is a great family of consanguine, the tribal name preserving and proclaiming the fact that they are the lineal descendants of the same person. It embraces, however, but a moiety of such person's descendants. The separation of a portion, and their transference to other tribes, were effected by the prohibition of intermarriage between individuals of the same tribe, and by limiting tribal descent to the female line." Er spricht von der weiblichen Abstammungslinie, weil sich seine Worte auf das Verwandtschaftssystem der Seneca-Irokesen beziehen; für die Iatmul müssten wir die männliche Linie substituieren. "In a general sense a tribe is a group of consanguine, not including all of the descendants of a supposed original ancestor, but usually such only as are embraced within the line through which descent is reckoned. If descent is limited to the male line, then it is composed of the children of a supposed male ancestor, and his descendants in the male line forever. It would include the sons and daughters of this ancestor, the children of his sons; and all the children of his lineal male descendants. The children of the males only belong to the tribe whilst the children of the females would be transferred to the tribe of their respective fathers. ... These results were produced by the prohibition of intermarriage in the tribe, and by assigning the children to the tribe of the father, or to the tribe of the mother, as descent was in the male or in female line. The last two characteristics of the tribal organization were fundamental."⁶²

Im vorigen Kapitel haben wir die Terminus-Klassen der Iatmul-Verwandtschaftsterminologie vorgeführt; die Basis für die Definition ihres Umfangs hat die strukturelle Einheit der Ego-Gruppe abgegeben. Die Regel der patrilinearen Abstammungsrechnung

schneidet sämtliche Ego-Gruppen entzwei, indem sie ihren matrilinealen Teil ausserhalb der Klan-Grenze belässt. Die matrilinealen *ñamun*, *sambu* und *ñangei*, d.h. die Parallel-Vettern und -Basen mütterlicherseits, zählen nicht zum Klan von Ego, obwohl sie mit den gleichen Termini wie die leiblichen Geschwister und wie die Parallel-Vettern und -Basen väterlicherseits bezeichnet werden. Die Mitglieder des matrilinealen Teils der Ego-Gruppe, der durch die Klan-Definition abgeschnitten wurde, gehören nicht etwa zum Klan der Mutter Egos, sondern zum Klan ihrer Väter, d.h. zu den Klanen der Ehemänner der Mutterschwestern Egos. In der Generationsebene von Ego ist der Klan seiner Mutter auf unserem Diagramm (Abb. 28) nicht vertreten. Dafür müssten wir die Brüder der Mutter Egos und ihre väterlichen Vorfahren einzeichnen. Es ist zwar richtig, wenn wir sagen, dass alle Mitglieder eines Klans, die zu der gleichen Generation gehören, sich gegenseitig *ñamun*, *sambu* oder *ñangei* nennen; sie bezeichnen mit diesen Termini aber auch eine Reihe von Menschen, die zu anderen patrilinearen Klans gehören. Um welche Klane es sich jeweils handelt, hängt davon ab, wohin die Schwestern der Mutter geheiratet haben (wenn alle Ehemänner von allen Mutterschwestern zum Klan von Egos Vater gehörten, würden der patri- und der matrilineale Teil der Ego-Gruppe zusammenfallen).

Dieses Verhältnis hat das erste Mal wieder Morgan erfasst; es erscheint in seiner

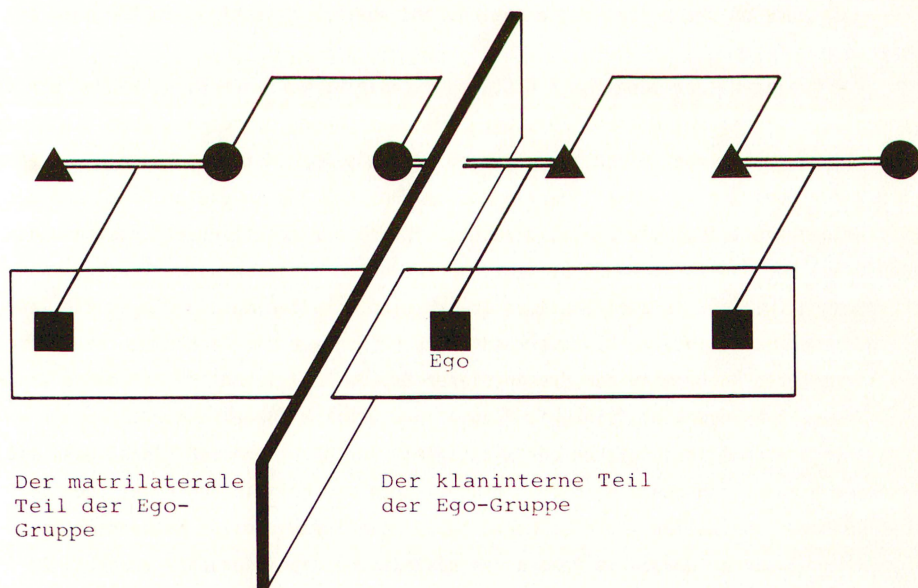


Abb. 28

Die Aufteilung der Ego-Gruppe infolge der Regel der patrilinearen Abstammungsrechnung

Beschreibung wegen der matrilinearen Abstammungsrechnung der Irokesen spiegelbildlich vertauscht: "To show how the fact is the tribal relationships [=klaninterne Verwandtschaft] must be placed by the side of those established by the system of consanguinity [=Verwandtschaftsterminologie], in doing which the illustrations will be drawn from the tribes [=Klanstruktur] and system [=Terminologie] of the Seneca-Iroquois. Two sisters and their children are of the same tribe, and these children are brothers and sisters to each other in virtue of their common tribal name. They are also brothers and sisters under this system of relationship [=Terminologie]; ...two brothers, born of the same mother, are of the same tribe; but since they must marry out of the tribe, and since descent is in the female line, their children are of a different tribe from themselves, and seven chances out of eight of two different tribes, each differing from their own [der Stamm der Seneca-Irokesen war in acht Klans gegliedert], and yet their children who are not tribal brothers and sisters are such under the system [=Terminologie]. ... It thus appears when the tribal relationships are run parallel with those established by the system that the former traverse the latter quite as frequently as they affirm the connection. This will be found to be the case throughout the entire range of the system. In some Indian nations descent is in the male line, in which cases the tribal relationships, as above given, would be reversed; in still other it does not now exist, and yet the same system of relationship [=Terminologie] prevails among them all like, irrespective of the existence or non-existence of the tribal organization, and whether descent is in the male or female line."⁶³

Um die Persistenz der männlichen Abstammungslinie hervorzuheben, verwenden wir die folgende Darstellungsweise (Abb. 29). Die zweite Zeichnung deutet an, dass die Kinder der weiblichen Mitglieder nicht zum gleichen Klan wie ihre Mütter gehören.

Trotz der Dominanz der patrilinearen Abstammungsrechnung in vielen Bereichen des Lebens wenden die Iatmul gleichzeitig auch die Regel der matrilinearen Abstammungsrechnung an. Für den forschenden Systematiker bedeutet dies eine etwas unangenehme Durchkreuzung, weil er in zwei Systemen abwechselnd schalten muss - wie es die Iatmul tun. Zu dieser matrilinearen Blutsverwandtengruppe gehören die Nachkommen einer Frau und alle weiteren Nachkommen der Frauen dieser Gruppe. Auf Iatmul heisst diese Gruppe *ñame kasa*; *kasa* bedeutet "Schnur", "Linie" und endlich "Nabelschnur".

Es ist ein auffälliges Zeichen der Wichtigkeit der patrilinearen Klans, dass sie Eigennamen tragen. Von den zahlreichen ökonomischen und politischen Funktionen des patrilinearen Klans wollen wir eine hervorheben: die individuellen Nutzungsrechte auf Land und Gewässer werden im Rahmen des kollektiven Klananspruches vererbt. Im Gegensatz dazu haben die matrilinearen Klane keine Eigennamen und sind auch keine Instrumente der Erbfolge. In der zeitlichen Kontinuität erscheinen sie weniger stabil, weil ihre direkten Funktionen weniger zahlreich und weniger auffällig sind. Dennoch kann jedermann von Palimbei diese *ñame kasa* durch einfache genealogische

Rechnung aus ihrer Latenz mühelos hervorrufen und sie zum Handlungsprinzip erheben: es besteht ein Gebot der Solidarität und gegenseitigen Unterstützung unter den Mitgliedern einer *ñame kasa*, das sogar höher gestellt wird als das Gebot der Solidarität unter den Mitgliedern eines patrilinearen Klangs⁶⁴.

Alle Personen, die zu einer *ñame kasa* gehören, haben natürlich jeweils ihren eigenen patrilinearen Klan. Vom Standpunkt der patrilinearen Abstammungsrechnung betrachtet ist die *ñame kasa* ein Sammelsurium von Personen aus verschiedenen Gruppen. Von einem gegebenen Individuum ausgehend gehört seine Mutter in eine andere patrilineare Gruppe, die Kinder der Schwestern seiner Mutter gehören oft in mehrere verschiedene patrilineare Gruppen, seine Grossmutter mütterlicherseits wieder in eine andere Gruppe (siehe Abb. 30).

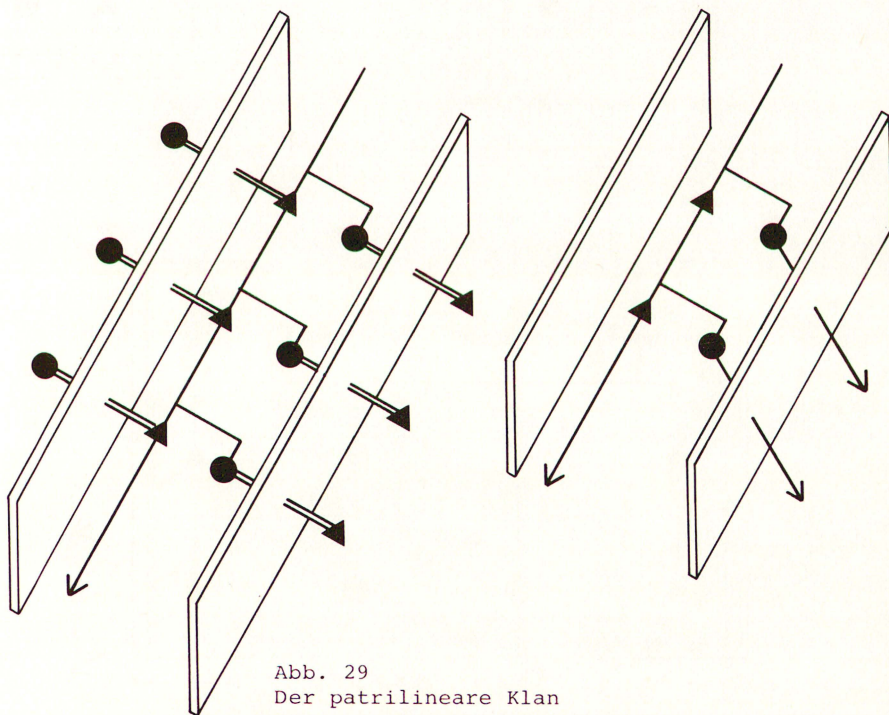


Abb. 29
Der patrilineare Klan

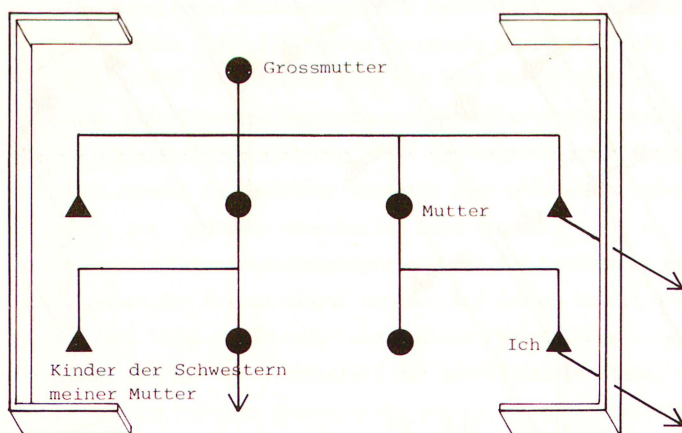
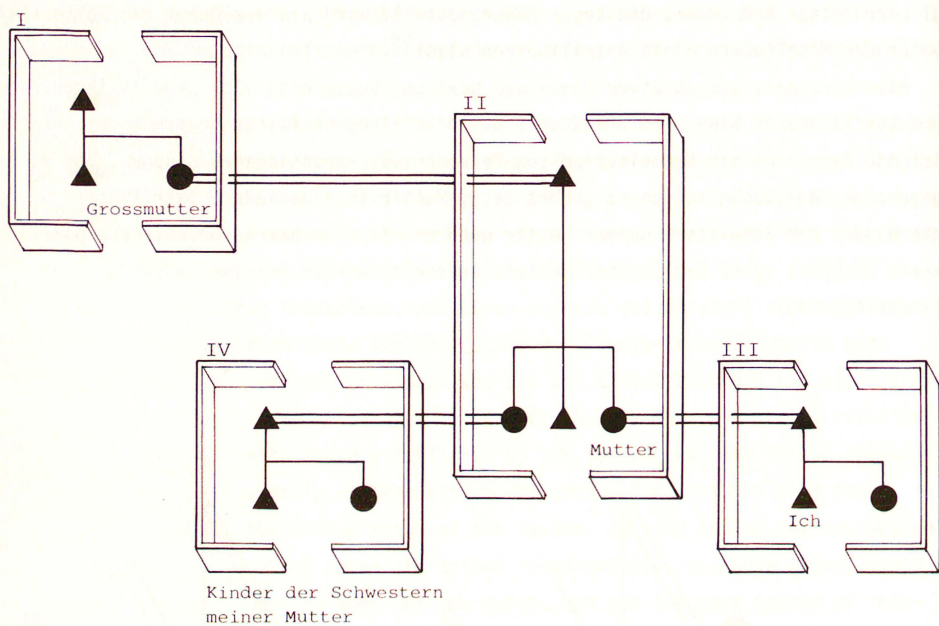


Abb. 30
Der latente matrilineare Klan, Name kasa (I, II, III und IV sind patrilineare Klane)

10.2. DIE BEZIEHUNGEN UNTER DEN KLANS, DIE SICH AUFGRUND DER FRUEHEREN HEIRATEN ERGEBEN

Die Klane können eine, zwei oder mehrere genealogische Linien enthalten; andererseits können zwei oder mehrere Klane durch gemeinsamen Abstammung in der männlichen Linie verwandt sein. Wenn zwei genealogische Linien einen gemeinsamen männlichen Vorfahren haben, können wir nicht aufgrund der Abstammungsstruktur alleine beurteilen, ob sie zu zwei Klanen oder zu einem Klan gehören. Es handelt sich um zusätzlich ordnende Entscheidungen, die die Iatmul selbst von Fall zu Fall fortlaufend treffen; diesen Vorgang werden wir im nächsten Kapitel beschreiben. Hier konzentrieren wir uns auf die Abstammungsverhältnisse zwischen den Klanen, die durch frühere Heiraten vermittelt wurden. Diese haben ursprünglich Schwägerschaftsverhältnisse begründet, vom Standpunkt der späteren Nachkommen aus erscheinen die gleichen Verhältnisse aber als verzweigte Abstammungsstrukturen, die sich über die Grenzen des Klans hinweg erstrecken. Was für den Vater Schwägerschaft war, ist für den Sohn Verwandtschaft durch Abstammung.

Auf einem Diagramm (Abb. 32) stellen wir die Schwägerschaftsverhältnisse eines Klans (des Klans von Ego) dar; wenn wir vier Generationen in Betracht ziehen, wenn

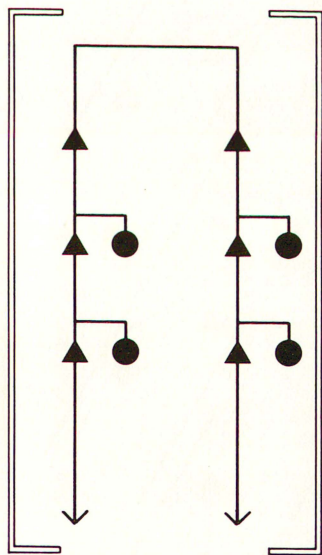
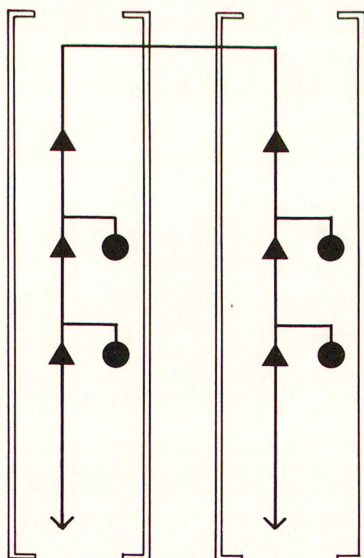


Abb. 31
Die Zahl der genealogischen Linien
und ihr Verhältnis zur Klanggrenze



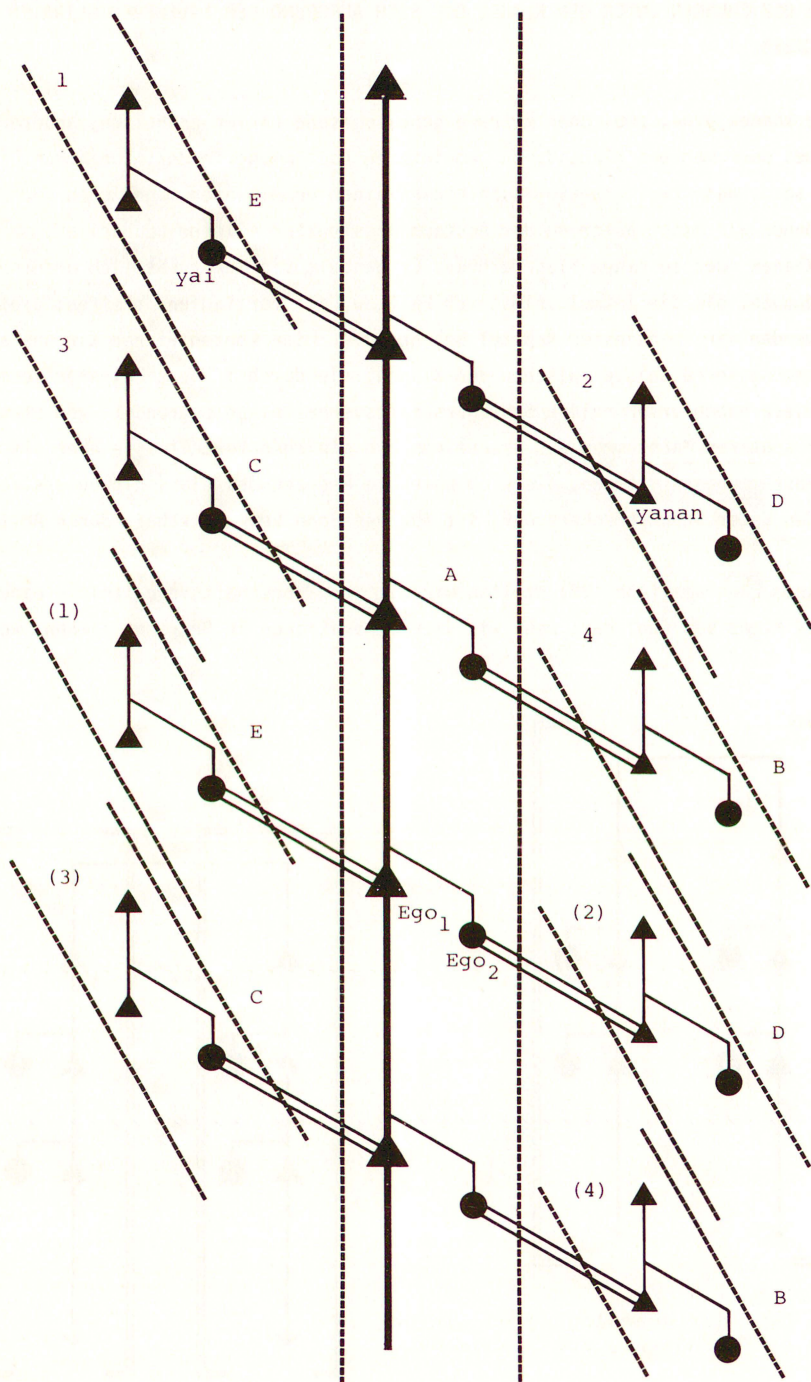


Abb. 32

wir in jeder Generation nur einen Mann und eine Frau annehmen, ergibt dies acht Klane, mit denen der Klan von Ego durch Heiratsbeziehungen seiner Mitglieder verbunden ist. Die Klane 1, 2, 3 und 4, deren Mitglieder mit den Vorfahren von Ego durch Heirat verbunden sind, stehen mit dem Ego-Klan - wenn wir ihn als Ganzheit betrachten - in einem Schwägerschaftsverhältnis. Vom persönlichen Standpunkt Egos aus handelt es sich aber um seine Vorfahren, und dieselben Mitglieder der Klane 1, 2, 3 und 4 stehen mit ihm in einem Verwandtschaftsverhältnis. Mit den Klanen in den Generationsebenen von Ego und seinem Sohn würden wir - vom Standpunkt von Ego aus - nur ein Schwägerschaftsverhältnis annehmen müssen, wenn das Verwandtschaftssystem der Iatmul nicht eine präskriptive Heiratsregel enthalten würde, die dem Ego und seiner Schwester nahelegt, Mitglieder der gleichen Klane wie ihr Grossvater väterlicherseits und seine Schwester, d.h. wie *ngwalndu* und *ngwallagwa*, zu heiraten. G. Bateson hat diese Regel wie folgt wiedergegeben: "By his genealogy at birth a man is provided with a series of relatives - not only real brothers and sisters, parents, uncles, etc., but also with a complete set of relatives-in-law and potential wives. According to this system of reckoning, a man's possible wives are the women of his father's mother's clan." "We find for example such statements as: 'A woman should climb the same ladder that her father's father's sister climbed', i.e. she should enter, as a bride, the house which her father's father's sister entered. This is a way of stating that a woman should marry her father's father's sister's son's son [*yanan*], or reciprocally that a man should marry his father's mother's brother's son's daughter, or *yai*. Such a marriage rule if carried out consistently would lead to a repetitive system and the affinal links would be renewed in every alternate generation. But the rule is not so carried out..."⁶⁵ Diese terminologische Unterscheidung schafft in der Generationsebene von Ego zwei weitere Klassen von Verwandten, D und E, alles oblique Verwandten in der dritten Seitenlinie väterlicherseits. Die obliquen Verwandten der dritten Seitenlinie mütterlicherseits bilden auf der Generationsebene von Ego keine neuen Klassen; sie werden in den schon genannten Klassen A und B zusammengefasst.

Wenn diese Heiratsregel konsequent befolgt würde, wenn alle weiblichen Mitglieder des klaninternen Teiles der Ego-Gruppe die *yanan* und alle männlichen Mitglieder die *yai* ihrer eigenen Generation heiraten würden, so würde sich - wie Bateson sagt - ein 'repetitive system' ergeben. Im Diagramm (Abb. 32) haben wir dies durch Wiederholung der Bezifferung angedeutet. Mit den Klanen (1), (2), (3) und (4) ist Ego nur durch ein Schwägerschaftsverhältnis verbunden, wenn die *yai-yanan*-Heiratsregel nicht eingehalten wird. Wenn sie aber eingehalten wird, würde jede neue Generation die schon bestehenden Heirats- und Schwägerschaftsbeziehungen ihrer *ngwalndu* (VV) und *ngwallagwa* (VVZ) wiederholen, d.h. die Positionen unter 1 und (1), 2 und (2), etc. würden immer zu verschiedenen Generationen des gleichen Klans gehören. Die Gesamtzahl der beteiligten Klane würde sich von 9 auf 5 reduzieren.

In Wirklichkeit - da die *yai-yanan*-Regel nicht streng befolgt wird - werden die

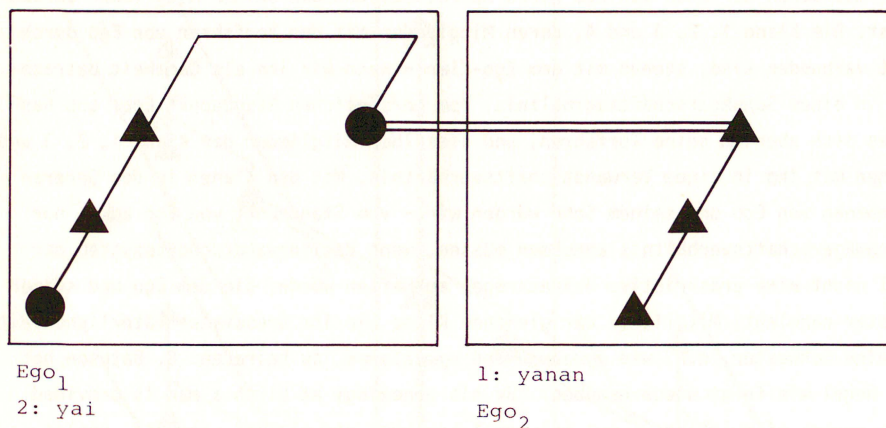


Abb. 33
Yai-yanan-Heiratsregel

Mitglieder der vier Generationen eines Klans durch ihre Heiratsbeziehungen immer mit mehr als vier, meistens sogar mit mehr als acht Klanen verbunden; in jeder Generation gibt es nämlich ganze Reihen von Klanbrüdern und Klanschwestern, die mit mehreren verschiedenen Klanen Heiratsbeziehungen eingehen. Auch wenn sie alle die *yai-yanan*-Regel einhalten würden, könnte sich kein geschlossenes System von fünf Klanen ergeben, deren Mitglieder in einem vorgeplanten Rhythmus miteinander und nur miteinander heiraten würden. Es würden sich ganze Trauben von Klanen um denjenigen von Ego bilden, und die Heiratsbeziehungen, obwohl sie sich sprunghaft in alternierenden Generationen immer wiederholen würden, ergäben dennoch ein unübersichtliches Netz von sich durchkreuzenden Beziehungen und eine in jeder Generation wechselnde Anzahl beteiligter Klane. Trotzdem lohnt es sich, die ideellen Heiratszyklen zu betrachten, die F. Korn aufgrund der *yai-yanan*-Regel konstruiert hat.

Es gelang ihr, ein zirkuläres Diagramm zu zeichnen, das sich aus fünf männlichen genealogischen Linien zusammensetzt und deren 25 männliche und 25 weibliche Positionen, je zwei pro Linie pro Generation, alle miteinander nach der *yai-yanan*-Regel verheiratet sind. Diese befriedigende Ordnung, wo nichts und niemand übrig bleibt, kann man in der aufsteigenden sowie in der absteigenden Richtung 'ad infinitum' fortsetzen, ohne dass man einen neuen Klan hinzuziehen müsste und ohne dass irgendeine der männlichen resp. weiblichen Positionen unverheiratet bliebe (siehe Abb. 36). Es gibt zwei Typen dieser ideellen Heiratszyklen: einen "direkten" und einen "indirekten", wie sie Korn nennt. Wenn in einer Generation eine Heirat zwischen den Mitgliedern von zwei Linien K und L stattgefunden hat, kann in der nächsten Generation

zwischen denselben Linien keine mehr geschlossen werden; es werden dafür Heiraten zwischen K und M, resp. L und N etc. stattfinden. In der dritten folgenden Generation wird wieder eine Heirat zwischen den Mitgliedern von K und L stattfinden können, die nun - wie alle übrigen Heiraten der beiden Zyklen - der *yai-yanan*-Regel entsprechen wird. "There are two types of unidirectional cycles of alliance [=Heiratsbeziehung, resp. Schwägerschaft] relating the five lines in a consistently asymmetric way in alternate genealogical levels. One type of cycles links adjacent lines; the other links alternate lines."⁶⁶ Korn hat vorgeführt, dass man mit Hilfe der *yai-yanan*-Heiratsregel solche Zyklen konstruieren kann, wenn man die Zahl der Klanmitglieder in jeder Generation auf zwei beschränkt. Wenn man aber versucht, solche Zyklen mit mehreren Personen zu konstruieren, merkt man gleich, dass man kein 'system of alliances', nicht einmal ein ideelles, sondern ein mengenmathematisches Gebilde konstruiert. Die konkreten Heirats- und Schwägerschaftsbeziehungen der Palimbei-Bewohner weisen keine solche Zyklen auf und würden dies auch nicht tun, wenn man die Regel konsequent befolgt hätte. Die nötige Folgerung ist, dass keine der geistigen Strukturen, die wir bis dahin beschrieben haben, den Zweck hat, derartige Zyklen zu schaffen. Weder die terminologische Einteilung der Verwandten in Untergruppen noch die patrilinearen Klans noch die *yai-yanan*-Regel selbst sind so konzipiert, dass derartige Zyklen entstehen könnten oder sollten. Diese Verneinung gilt auch für den logischen Gegensatz: solche Zyklen konnten nicht als Grundlage für die Schaffung der genannten geistigen Strukturen gedient haben. Es ist auch wahrscheinlich, dass die Funktion der präskriptiven Heiratsregel im Verwandtschaftssystem der Iatmul durch eine immanente Betrachtung des geistigen Systems nicht herausgefunden werden kann (weitere Typen von Heiratsregeln, besser gesagt: weitere Formulierungen, die die Reziprozität der Heiratsbeziehungen betreffen, werden wir im Kap. 19 beschreiben).

Die *yai-yanan*-Regel kann zwar kein 'closed system of alliances'⁶⁷ bewirken, sie teilt aber die semantische Struktur der Iatmul-Terminologie in fünf Felder ein, von

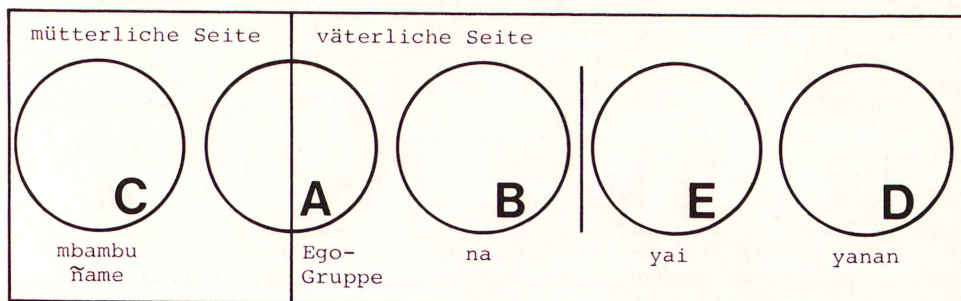


Abb. 34

Die terminologische Aufteilung der Generation von Ego

denen jedes einem ideellen Klan der ideellen Heiratsstruktur entspricht. Diese Auf-
teilung der Verwandtschaftsterminologie nach Klanen demonstrieren wir nun vom männli-
chen Ego ausgehend:

1. Der *yai*-Klan von Ego, d.h. der Klan seiner Grossmutter väterlicherseits, eventuell mit dem Klan der Ehefrau Egos identisch. Auf Iatmul heisst dieser Klan *yai-nimba*; *nimba* bedeutet "Menschen" oder "Gruppe". Der Klan der Ehefrau heisst *tawa-nasagut*.
2. Der Klan, aus dem der Ehemann der Schwester Egos stammt, eventuell mit dem *yanan*-Klan der Schwester Egos identisch; auf Iatmul *lanawa-nimba* oder *lawa-yanan*.
3. Der Klan der Mutter Egos, eventuell mit dem *yai*-Klan des Sohnes Egos identisch; auf Iatmul *wau-ñame-nimba* oder *wau-mbambu*.
4. Der Klan, aus dem der Ehemann der Tochter Egos stammt, eventuell mit dem *yanan*-Klan der Tochter Egos identisch; auf Iatmul *kasé-nimba*.
5. Der eigene Klan Egos, auf Iatmul *wuna nimba* oder *wuna yarangé nimba*; *wuna* ist das Possessivpronomen der ersten Person Einzahl, *yarangé* bedeutet das klaneigene Grund-
stück im Dorf.

In seiner ersten Veröffentlichung aus dem Jahre 1932 berichtet Bateson nur über vier dieser Ausdrücke (1,2,3 und 5). "In referring to related clans there are three phrases in constant use, viz., *wau-ñame-nimba* (mother's brother and mother people, i.e. the clan of the speaker's mother); *lawa-ñangu* (man's sister's child people, i.e. the clan into which the speaker's sister married; this clan is also spoken as *lawa-yanan*); and *yai-nimba* (father's mother people, i.e. the clan containing the speaker's potential wives)." Im Zitat ist ein Fehler enthalten: der Ausdruck *lawa-ñangu* be-
zeichnet nicht einen patrilinearen Klan, sondern alle Kinder aller Schwestern von

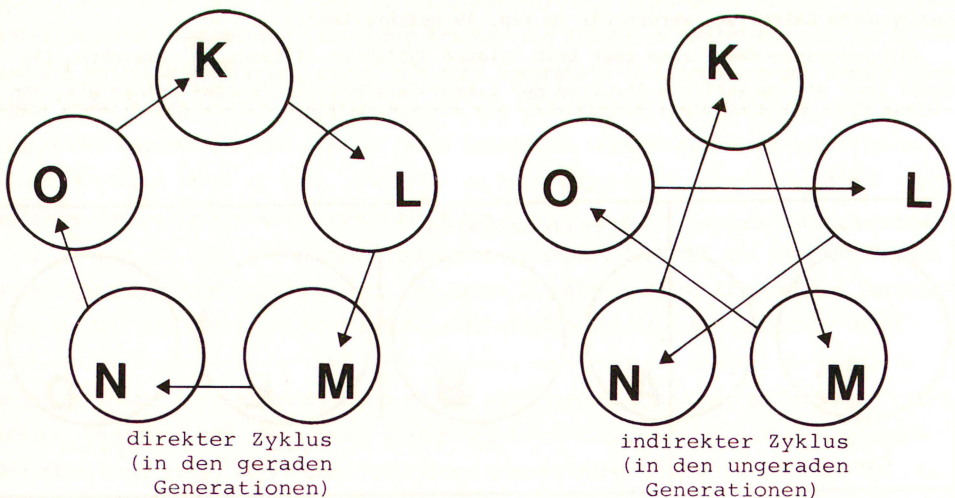


Abb. 35

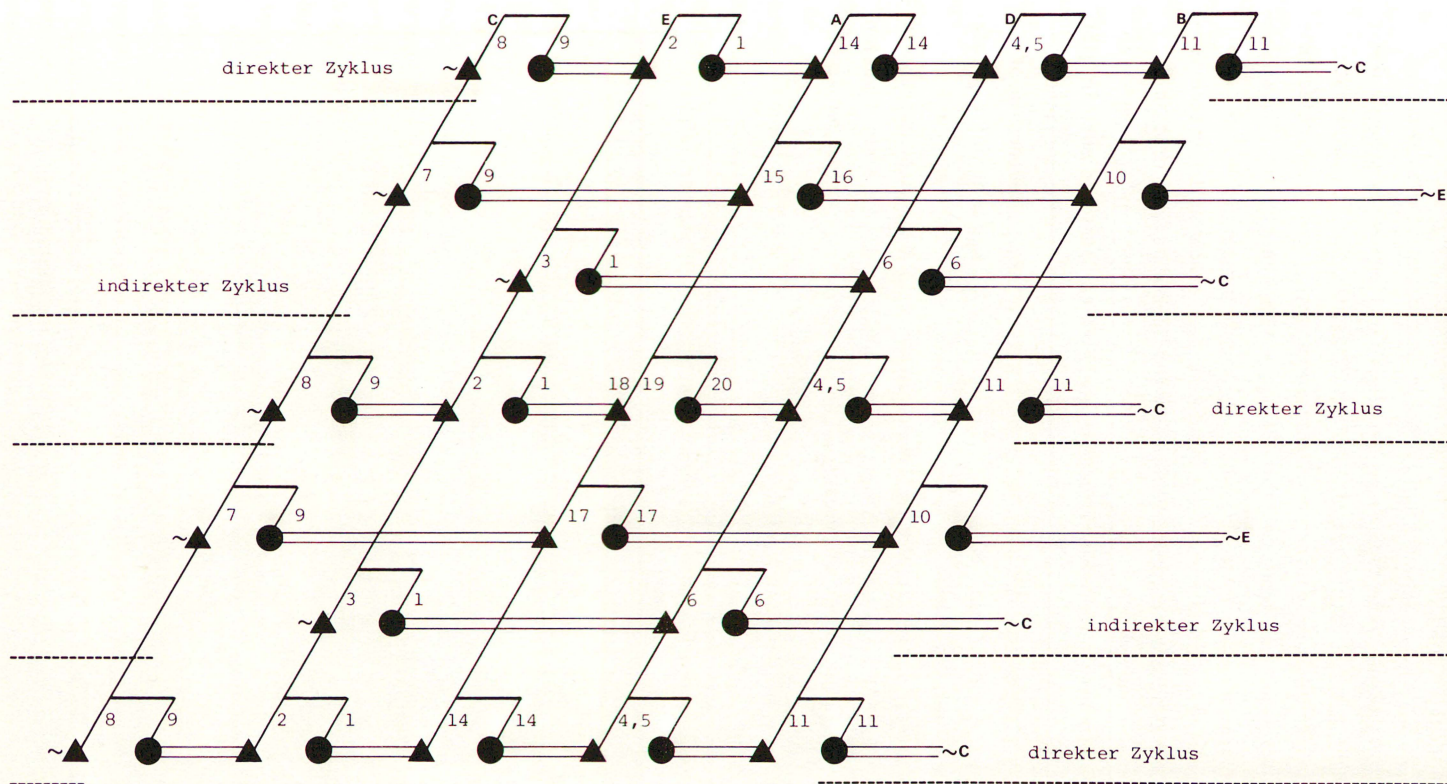


Abb. 36

Zirkuläres Diagramm der ideellen Heiratsstruktur (nach F. Korn) Vgl. Tab. 14 für die Bedeutung der Nummern

Ego, auch wenn diese in verschiedene Klane geheiratet haben; die Kinder dieser Schwestern, von Ego aus mit *lawa* bezeichnet, gehören dementsprechend zu mehreren verschiedenen patrilinearen Einheiten; *ñangu* ist die Pluralform zu *ñan*, Kind. Die richtige Bezeichnung für den patrilinearen Klan des Ehemannes der Schwester hat Bateson während seiner zweiten Feldforschung zwar aufgenommen, den Unterschied zwischen den zwei Ausdrücken aber nicht bemerkt. Im Jahre 1936 schreibt er: "...*lanawa-nímba* (husband people) or *lawa-ñangu* (sister's children people) - these two terms being almost synonymous." Der Terminus *kasé* erscheint zwar schon in der ersten Veröffentlichung, aber die Zusammensetzung *kasé-nímba* und ihre Bedeutung erst in der zweiten: "...a collective term for the members of the patrilineal group into which ego's daughter is married." Den Ausdruck *yarangé* verzeichnet Bateson nicht. Er gibt dafür ein anderes Wort *ngaiva* an, dass in Mindimbit (Ost-Iatmul) eine ähnliche Bedeutung haben muss. *Ngaiva* bedeutet nach Bateson "a totemic group, membership of which is determined by patrilineal descent... The word *ngaiva* has a definitely local reference as well as meaning clan."⁶⁸

Die Verteilung eines grossen Teiles der Verwandtschafts- und Schwägerschaftsterminologie der Iatmul auf fünf Felder der semantischen Struktur, die je einem ideellen Klan der ideellen Heiratsstruktur entsprechen, findet sich also schon in der Veröffentlichungen Batesons. Wir geben sie in der Tab. 14 wieder.⁶⁹

Tabelle 14

| Die fünf semantischen Felder der Verwandtschaftsterminologie der Iatmul (aus dem männlichen Standpunkt) | |
|--|---------------------------|
| 1: meine Ehefrau | 4: Ehemann meiner Tochter |
| <i>yai</i> (1) | <i>nondu</i> (10) |
| <i>tawandu</i> (2) | <i>na</i> (11) |
| <i>nasagut</i> (3) | <i>kasé</i> (12) |
| 2: Ehemann meiner Schwester | 5: mein Vater |
| <i>yanan</i> (4) | <i>woranga</i> (13) |
| <i>landu</i> (5) | <i>ngwal</i> (14) |
| <i>lawa</i> (6) | <i>ñait</i> (15) |
| | <i>yau</i> (16) |
| 3: meine Mutter | <i>ñan</i> (17) |
| <i>wau</i> (7) | <i>ñamun</i> (18) |
| <i>mbambu</i> (8) | <i>sambu</i> (19) |
| <i>ñame</i> (9) | <i>ñangei</i> (20) |

Zur Terminus-Gruppe No. 1 könnte man noch das Wort *tagwa* (21) hinzufügen, das "Frau" überhaupt und im engeren Sinn "Ehefrau" bedeutet; zu No. 2 den Terminus *lan* (22), der im Gegensatz zu *tagwa* nur den Ehemann bezeichnet (der Ausdruck für "Mann" überhaupt ist *nđu*). Zu No. 3 könnten wir noch den Terminus *mborɛ* (23), MBgin, zuordnen. Bateson verzeichnet eine Anwendung des Terminus *yanan*, die der ideellen Heiratsstruktur widerspricht, nämlich für VZSS; in diesem Fall würde er nicht nur zu No. 2, sondern auch zu No. 4 gehören. In unserer Aufstellung fehlen noch drei reine Schwägerschaftstermini - *saisɛ* (24), äBgin, ginäZ; *nsal* (25), ginjZ; *kwosɛ* (26), ginäZge; und drei Termini, die nur vom weiblichen Ego aus verwendet werden - *kangɛt* (27), BS, BT, Sgin; *nasa* (28), geZS, geZT; *kansɛ* (29), äBgin, geZ. Somit wurden alle 29 Termini der Verwandtschafts- und Schwägerschaftsterminologie der Iatmul genannt (für die Abkürzungen vgl. die Tab. 10).

Keine der fünf terminologischen Klan-Klassen bezieht sich ausschliesslich auf einen Klan. Da die ideellen Heiratszyklen in Wirklichkeit nicht bestehen, kann jede Gruppe der Termini immer auf mehrere Klans bezogen werden, je nach dem, mit wieviel verschiedenen Klänen die Klanbrüder und Klanschwester eines Ego, resp. seine patrilinearen Vorfahren, durch Heirat verbunden sind. Die Terminusgruppen für den *yai*- bzw. den *yanan*-Klan werden verwendet, auch wenn die *yai-yanan*-Regel nicht eingehalten wurde. In einem solchen Fall bezeichnet man z.B. mit *nasagut* und *tawandu* sowohl Menschen, mit denen man durch eigene Heirat verschwägert ist, wie auch solche, mit denen man nur durch die Heirat des Grossvaters väterlicherseits verbunden ist. Mit den acht Termini der letzten, fünften Klan-Klasse können ausser den Mitgliedern des eigenen Klans auch Mitglieder von mehreren verbrüdernten Klänen bezeichnet werden, mit denen der Klan Egos gemeinsame Vorfahren in der direkten männlichen Abstammungslinie hat. Alle 23 Klane, d.h. die ganze Bevölkerung von Palimbei, werden in der Tat durch diese fünf Terminus-Gruppen erfasst; es gibt keine Personen, d.h. keine Klane, deren Mitglieder - von einem Ego ausgehend - mit einer von diesen fünf Terminus-Gruppen nicht bezeichnet werden könnten. Der Terminus-Gebrauch wird sogar auf Klane in weiteren Dörfern der Zentral-Iatmul ausgedehnt. Die Ueberlappungen im Terminusgebrauch, die durch neue Heiraten fortlaufend entstehen, werden durch besondere Regelungen von Fall zu Fall getilgt oder stehen gelassen. Eine bedeutende Erweiterung des Umfangs der fünf Klan-Klassen ist durch die bilaterale Zusammensetzung der Ego-Gruppe gegeben, die die Klanggrenze dauernd sprengt.

Die semantischen Strukturen der Verwandtschaftsterminologie allein könnten die Institution des Klans nie hervorbringen und genausowenig irgendwelche Heiratsklassen, wenn sie auch durch die Regel der patrilinearen Abstammungsrechnung, die Exogamie-Regel und die *yai-yanan*-Heiratsregel unterstützt werden. Um konsistente Heiratsklassen zu schaffen, müsste man das Verwandtschaftssystem der Iatmul auf dieses Ziel hin zweckmässig ausbauen. Bateson sagt mit Recht über die Abstammungs- und Heiratsstrukturen, die sich bei der Befolgung der *yai-yanan*-Regel ergeben würden: "This system

is curiously like the marriage systems of Australia..." "One conspicuous difference, however, between the Australian systems and that of the Iatmul is that the former are closed. An Australian community is divided into a fixed number of groups, and it is laid down which group shall marry which group and which generation shall marry which generation. This is not so in the Iatmul system, and even if the Iatmul confined themselves more rigidly to *yai* marriage they would not have a closed system like those of Australia."⁷⁰

10.3. DAS VERZEICHNIS DER KLANE VON PALIMBEI

Jeder Klan hat seinen Eigennamen, der mit der klaneigenen Mythologie verknüpft ist. In der Tabelle 15 geben wir alle 23 Klannamen an, die zur Zeit unseres Aufenthalts in Palimbei im Gebrauch waren. Manche von ihnen waren starke Klane, zu denen mehrere Elementarfamilien gehörten, andere wiederum waren so reduziert, dass sie keine männlichen Mitglieder mehr hatten. Alle waren mehr oder weniger durch die Abwanderung betroffen: von sieben Klänen befanden sich mehr als 70% ihrer Mitglieder in den ehemaligen Kolonialstädten. Wenn wir die Klane mit sehr wenigen Mitgliedern nicht zählen, bleiben lediglich sechs, die mehr als 20, oder zwölf, die mehr als 10 Mitglieder im Dorf hatten. Wenn wir auch die abgewanderten Klanmitglieder dazuzählen, beträgt die durchschnittliche Mitgliederzahl eines Klans 31 Personen. Wenn wir bei der Berechnung des Durchschnittes die fünf Klane (5, 9, 16, 21, 23), die extrem wenige Mitglieder haben, nicht einbeziehen, steigt der Durchschnitt auf fast 40 Personen.

Bateson macht wenig Angaben über die Anzahl der Klane und ihrer Mitglieder. Einzig über Mindimbit bemerkt er, dass es dort im Jahre 1932 acht Klane gegeben hat. Die Einwohnerzahl des Dorfes schätzt er auf weniger als 200, was 25 Personen pro Klan ergibt. Es ist allerdings nicht ersichtlich, wie hoch die Zahl der Abgewanderten war und ob sie in der Zahl 200 eingeschlossen ist. "...in my time all the available young men had left the village to work for Europeans..."⁷¹

Die Gesamtzahl der Mitglieder aller 23 Klane ist in unserer Tabelle ein wenig kleiner als die Einwohnerzahl von Palimbei, die wir in Kap. 1 angegeben haben. Es fehlen noch Frauen aus der ehemaligen Männerhausgemeinschaft Andimbit, die Ehen mit Palimbei-Männern geschlossen haben, und deren Klane Yambat, Nambut, Lenga, Wuliap und weitere in das Verzeichnis der Klane von Palimbei nicht aufgenommen wurden. Weiter fehlen einige Frauen, die aus anderen Dörfern nach Palimbei geheiratet haben, und einige Personen, deren Klanzugehörigkeit mir unbekannt blieb. Der Klan Ndamavara kommt in der Tabelle zweimal vor, einmal als Teil der Männerhausgemeinschaft Nambariman (No. 7), das andere Mal als Teil der Männerhausgemeinschaft Payambit (No. 19). Die Vorfahren der Ndamavara in Nambariman gehörten ursprünglich zu Payambit, infolge eines Streites aber, der sich vor mehreren Generationen abspielte, verliess

Tabelle 15

Die Klane von Palimbei im November 1972

| N a m b a r i m a n | I | II | III | IV | V | VI |
|---------------------|-----|----|-----|----|----|-----|
| 1. Mbowi | 58 | | 23 | 12 | 11 | 60% |
| 2. Moni | 20 | | 14 | 8 | 6 | 30% |
| 3. Singawi | 33 | | 11 | 8 | 3 | 67% |
| 4. Ndumiau | 40 | | 32 | 16 | 16 | 20% |
| 5. Ngragin-Nambak | 4 | 0 | 3 | 0 | 3 | |
| 6. Ngalma-Sambrap | 26 | 11 | 6 | 0 | 6 | 77% |
| 7. Ndamavara | 20 | | 11 | 6 | 5 | 45% |
| 8. Pasigo | 20 | | 3 | 1 | 2 | 85% |
| 9. Samaniak | 5 | 2 | 0 | | | |
| 10. Watmbei | 25 | | 12 | 6 | 6 | 54% |
| 11. Ngawingwat | 35 | | 24 | 16 | 8 | 32% |
| 12. Simal | 76 | | 22 | 11 | 11 | 71% |
| P a y a m b i t | | | | | | |
| 13. Saun | 19 | | 4 | 2 | 2 | 79% |
| 14. Moromat | 19 | | 9 | 5 | 4 | 53% |
| 15. Wanmoro | 1 | 0 | 1 | 0 | 1 | |
| 16. Yatmil | 51 | | 9 | 2 | 7 | 82% |
| 17. Nangusime | 62 | | 20 | 11 | 9 | 71% |
| 18. Kengwivara | 52 | | 15 | 7 | 8 | 71% |
| 19. Ndamavara | 70 | | 17 | 7 | 10 | 76% |
| 20. Ngilngu | 7 | 2 | 1 | 0 | 1 | |
| 21. Wenguandi | 57 | | 28 | 15 | 13 | 52% |
| A n d i m b i t | | | | | | |
| 22. Kwansi | 14 | | 6 | 4 | 2 | 57% |
| 23. Samiangwat | 6 | 3 | 1 | 0 | 1 | |
| Total | 720 | | 272 | | | |

Bedeutung der Kolonnen:

I - Gesamtzahl der Klanmitglieder, II - Zahl der männlichen Mitglieder (nur angegeben, wenn besonders niedrig oder gleich Null; normalerweise übersteigt diese ein wenig die Hälfte), III - Zahl der im Dorf anwesenden Klanmitglieder, IV und V - der männliche und der weibliche Anteil von den im Dorf anwesenden Klanmitgliedern, VI - Prozentsatz der abgewanderten Klanmitglieder

| | im Dorf | abgewandert | |
|---------------------------------------|---------|-------------|-----|
| Mitglieder der angeführten 23 Klane | 272 | 448 | 720 |
| Frauen aus Yindabu (ehemals Andimbít) | 7 | 7 | 14 |
| Frauen aus anderen Dörfern | 6 | 10 | 16 |
| Klanzugehörigkeit unbekannt | 5 | 10 | 15 |
| Total | 290 | 475 | 765 |

ein Mann von Ndamavara seine eigene Männerhausgemeinschaft und bekam die Erlaubnis, sich ein Haus auf dem Boden der Männerhausgemeinschaft Nambari^{man} zu erbauen. Seine heute lebenden Nachkommen haben zwar keinen Streit mehr, aber auch keinen Grund, den Wohnort zu wechseln.

10.4. DIE GRUPPIERUNGEN MEHRERER KLANE MIT GEMEINSAMEN VORFAHREN IN MAENNLICHER ABSTAMMUNGSLINIE UND DIE UNTERABTEILUNGEN EINES KLANES

Mit einer Reihe von Themen - der Zusammensetzung der Hausgemeinschaften, dem Verhältnis der Elementarfamilie zur Hausgemeinschaft und ihrer Stellung im Netz der nachbarlichen Beziehungen, dem Verhältnis der Nachbarschaftsgruppen zu den Klänen - befasst sich Florence Weiss in ihrer Abhandlung. Ich beschränke mich hier darauf, die Zusammenschlüsse der Kläne in grössere Einheiten kurz zu beschreiben und andererseits die Aufspaltung des Klans in einzelne Linien darzustellen.

Viele Kläne haben einen sehr eng verwandten Bruderklan; die Verwandtschaft beruht auf gemeinsamer Abstammung, die über die Schranke des Klans hinweg verfolgt wird (siehe Abb. 31). Die Mitglieder der beiden Kläne können einen gemeinsamen Vorfahren in männlicher Linie angeben, der vor wenigen Generationen gelebt hat. Diese Verwandtschaft zwischen zwei Klänen kann sich in einer engeren Kooperation in ökonomischen und rituellen Belangen äussern; doch folgt eine solche Kooperation keineswegs automatisch aus dieser gemeinsamen Abstammung. Eine mehr oder weniger unausweichliche Folge solch gemeinsamer Abstammung, die zwei oder mehrere Kläne verbindet, ist vor allem die enge Verflechtung der Mythologien der betreffenden Kläne, die auch dann auf die ursprüngliche Gemeinsamkeit hinweist, wenn die aktuelle Kooperation aus irgendwelchen Gründen nachgelassen hat. Zwei solche eng verwandten Bruderkläne haben manchmal einen dritten, gemeinsamen Eigennamen, mit dem sie beide gleichzeitig bezeichnet werden können; die Nummern 10 und 11 z.B. bilden einen solchen Doppelklan, zusammen werden sie mit dem Namen Sui bezeichnet. Aber auch wenn man die speziellen Namen verwendet, d.h. Watmbei oder Ngawingwat, pflegt man sie in Situationen, in denen man auf die Gesamtheit dieser Verwandtschaft hinweisen möchte, wie einen zusammengesetzten Begriff in festgelegter Reihenfolge auszusprechen: Ngawingwat-Watmbei; Watmbei ist der ältere Bruderklan, Ngawingwat der jüngere. Die meisten Kläne stehen in einer solchen Doppelklan-Verbindung, Singawi-Ndumiau (3 und 4), Mbowi-Simal (1 und 12), Saun-Moromat (13 und 14), Yatm¹l-Lenga (16 und ohne Nummer), Kengwivara-Ndamavara (18 und 19). Es gibt Gruppierungen miteinander verwandter Kläne, die mehr als zwei Kläne zählen; solche Gruppierungen nenne ich Klanbund. Die Kläne Saun, Moromat, Wanmoro, Kengwivara, Ndamavara und Ng¹ngu (Nummern 13, 14, 15, 18, 19, 20) bilden z.B. einen bedeutenden Klanbund namens Wenguansap. Weder alle Doppelkläne noch alle Klanbünde haben einen besonderen einfachen Eigennamen; bei vielen muss man die Namen

der Einzelklane in der beschriebenen Weise aufzählen, wenn man auf den betreffenden Klanbund Bezug nimmt. Nächstgrössere Gruppierung der Klane nach dem Klanbund ist die Männerhausgemeinschaft, die mit dem Namen des Männerhauses bezeichnet wird. In diesem Falle betont man aber nicht mehr die gemeinsame Abstammung, es sei denn in Form der allgemeinen Idee der Abstammung aller Menschen von einem Urwesen⁷².

Bei der Beschreibung der Beziehungen unter solchen Klanen, die miteinander durch Abstammung verwandt sind, verwenden die Iatmul Ausdrücke aus dem Bereich des Pflanzenwachstums, z.B. *veya*. Dieses Wort bezeichnet das Auseinandergehen der Ableger. Dort, wo ich den Ausdruck Klanbund verwende, sagen die Iatmul *numa vey*; *numa* bedeutet 'gross'.

Jetzt wollen wir die Unterabteilungen eines Klans betrachten, d.h. die semantischen Verhältnisse zwischen dem Begriff der Elementarfamilie und dem des Klans darstellen. Unter mehreren miteinander verwandten Elementarfamilien bestehen die Verhältnisse der Verzahnung oder der Juxtaposition. Die Verzahnung zeichnet sich dadurch aus, dass eine Person gleichzeitig zu zwei Elementarfamilien gehört, zu jener ihrer Eltern und zu derjenigen, die sie selbst gegründet hat und in der sie die Rolle eines Ehepartners, resp. eines Elternteiles einnimmt⁷³. Bei den juxtaaponierten Elementarfamilien aber (Ef_2 bis Ef_5 , siehe Abb. 38) gibt es keine Personen, die gleichzeitig zu zwei von ihnen gehören, dafür sind sie alle - jede für sich - mit derselben Elementarfamilie der vorausgehenden Generation (Ef_1) verzahnt. Eine solche Traube von juxtaaponierten Elementarfamilien, die alle an eine Elementarfamilie durch Verzahnung angehängt sind, bezeichnen wir mit dem Wort Linie. Dies ist vom Standpunkt der Anschaulichkeit aus ein irreführender Ausdruck. Man verwendet ihn im Deutschen für die Bezeichnung von genealogischen Linien: vorhin sprachen wir von direkter Abstammungslinie, von Seitenlinien, von der väterlichen Linie etc. Wenn wir nun das Wort Linie auf eine zusammenhängende Traube von Elementarfamilien beziehen, benennen wir damit eine Gruppe von Menschen. Der Ausdruck ist unbeholfene Uebersetzung des englischen 'lineage', lässt sich aber nicht leicht ersetzen⁷⁴.

Wenn wir mit semantischen Strukturen der patrilinearen Abstammungsrechnung zu tun haben, rechnen wir zu einer (als Gruppe gedachten) Linie nur diejenigen Elementarfamilien, die in der männlichen (genealogischen) Linie mit der oberen Elementarfamilie Ef_1 verzahnt sind, d.h. Ef_2 und Ef_3 . Die Elementarfamilien Ef_4 und Ef_5 gehören zu anderen (als Gruppe gedachten) Linien, die durch die männlichen Vorfahren der Ehemänner (a) und (b) gegeben sind. Unseren Begriff der Linie verwenden wir, auch wenn der Vater der Linie gestorben ist; wir verwenden ihn nicht, um mehr als vier Generationen zu bezeichnen. In der Iatmul-Sprache bezeichnet man die (als Gruppe gedachte) Linie mit dem Ausdruck "Kinder von dem und dem Vater".

Beobachten wir diese Verhältnisse an einem konkreten Beispiel; wir haben den Klan Mbowi dafür gewählt. Von den 58 lebenden Mitgliedern dieses Klans sind 53 Personen (d.h. 90%) Nachkommen von einem einzigen Mann namens Tangwanawi, der erst am Ende

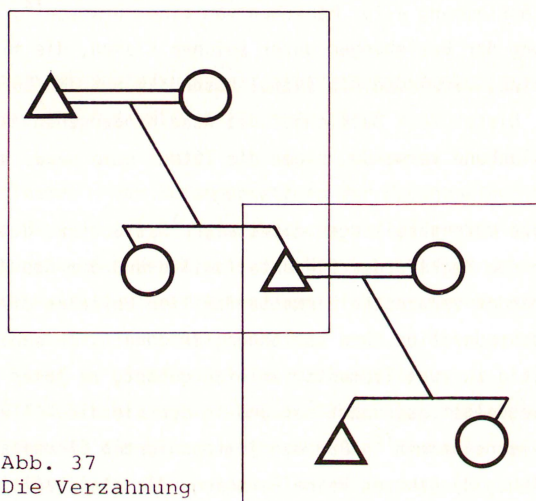


Abb. 37
Die Verzahnung

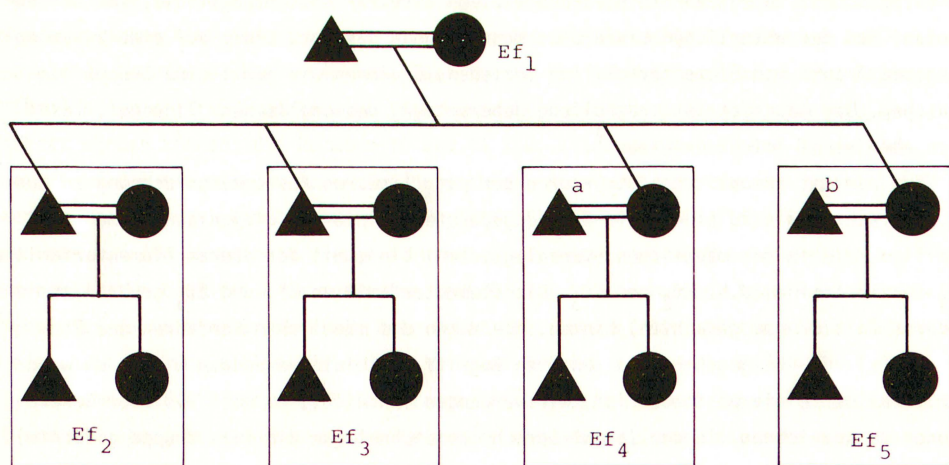


Abb.38
Die Juxtaposition der Elementarfamilien

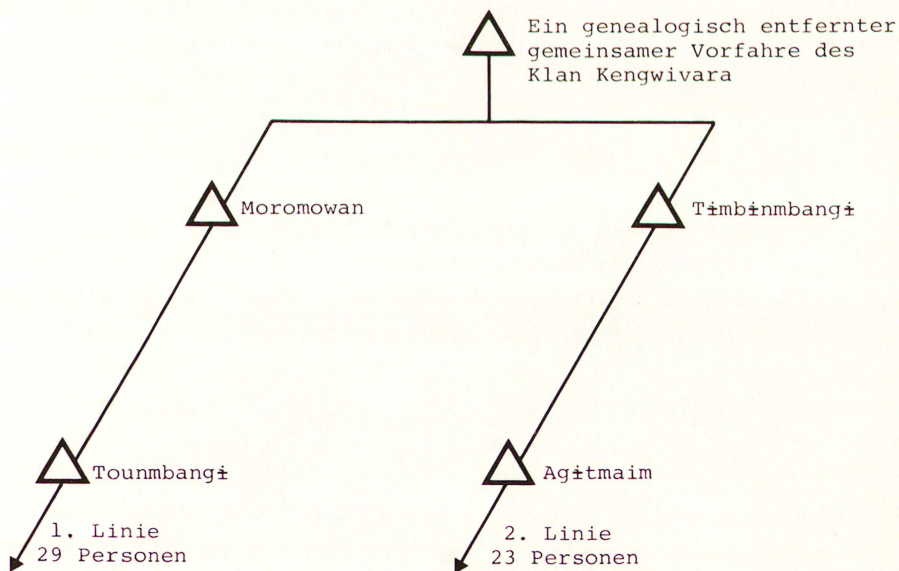
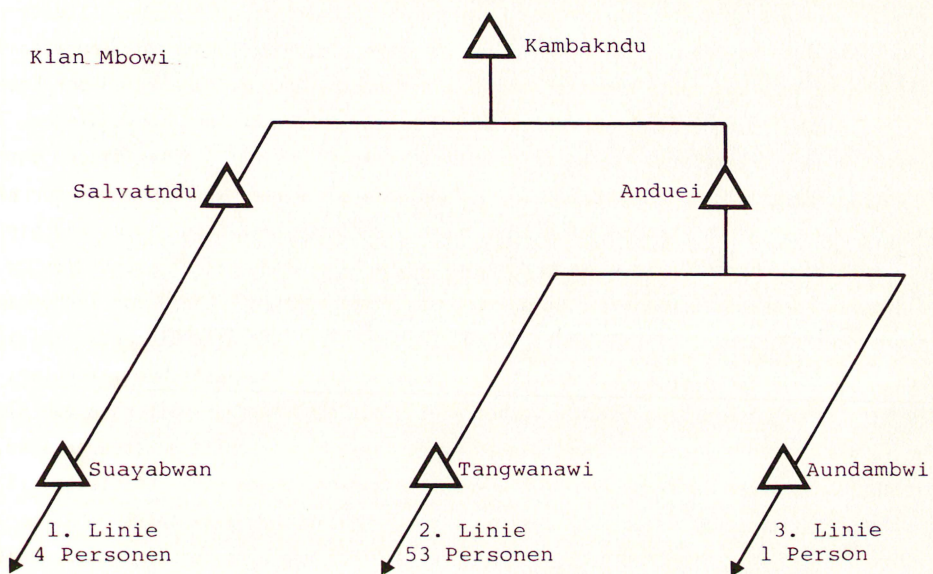


Abb.39

Die Zusammensetzung der Klane Mbowi und Kengwivara (November 1972)

der 40er Jahre starb. Von den Kindern Tangwanawis leben heute noch 9; das älteste Kind, sein Sohn Masoabwan, ist schon gegen 60 Jahre alt. Alle Kinder von Tangwanawi haben heute ihre eigenen Elementarfamilien mit Kindern. Aus der Generation der Enkel von Tangwanawi, die 31 Personen zählt, sind 8 schon verheiratet und haben Kinder. Die Generation der Urenkel von Tangwanawi zählt zur Zeit 13 Personen, alles Kinder unter 12 Jahren. Eine solche Untergruppe eines Klangs, die von einem Mann abstammt, der alt genug geworden ist und Kinder gehabt hat, nenne ich immer noch eine Linie, mag sie auch so sehr gewachsen sein, dass schon die zweite Generation seiner Nachkommen zu Vätern und Müttern geworden ist. Obwohl von den Mitgliedern der Linie von Tangwanawi insgesamt 16 Personen Ehen gegründet haben, rechnen wir nicht alle Elementarfamilien, die aufgrund dieser Ehen entstanden sind, zum Klan Mbowi. Die sechs Mbowi-Töchter, die mit Männern aus anderen Klanen verheiratet sind, gehören zwar weiterhin zum Klan Mbowi, die Elementarfamilien aber, die aufgrund ihrer Mutterschaft entstanden sind, werden jenen Klanen, aus welchen ihre Ehemänner stammen, zugeordnet. Es bleiben 11 Elementarfamilien, aus denen sich die Linie von Tangwanawi zusammensetzt.

Die übrigen fünf Mitglieder des Klangs Mbowi stammen von einem Bruder Tangwanawis und von einem Bruder seines Vaters ab (siehe Abb. 39). Aundambwi, ein jüngerer Bruder von Tangwanawi, der auch schon gestorben ist, hatte nur einen Sohn; dieser ist das einzige Mitglied einer weiteren Linie des Klangs Mbowi. Der Vater Tangwanawis hatte einen älteren Bruder namens Salvatndu; von seinen Nachkommen machen vier heute Lebende eine weitere Linie des Klangs Mbowi aus. Der Klan Mbowi besteht also zur Zeit aus drei Linien, wobei nur die Mitglieder der Linie von Tangwanawi gegenwärtig eigene Familien und Kinder haben.

Wenn wir die Stellung des Klangs Mbowi in der Verwandtschafts- und Klanstruktur von Palimbei charakterisieren möchten, werden wir mit unseren Begriffen wie folgt umgehen. Der Klan Mbowi besteht aus drei Linien; 11 Elementarfamilien werden ihm zugeordnet; er zählt 58 Personen. Zusammen mit seinem Bruderklan namens Simal bildet er seinen Doppelklan namens Mbowi-Simal; zusammen mit weiteren Klanen wie Simal, Moni, Pasigo, Nangusime (Nummern 12, 2, 8, 17) gehört er zum selben Klanbund; zusammen mit weiteren Klanen (Nummern 1 bis 12) gehört er zu der Männerhausgemeinschaft Nambariman⁷⁵.

10.5. DAS SYSTEM DER GENERATIONSGRUPPEN

Im Kapitel über die Verwandtschaftsterminologie der Iatmul haben wir fünf Eigenschaften ihrer semantischen Struktur genannt, jedoch nur vier von ihnen demonstriert. Die fünfte, die wir als vertikale Zusammenfassung bezeichnet haben, wollen wir hier behandeln, weil sie direkt zum Thema der Generationsgruppen führt. Bis jetzt befassten wir uns nur mit solchen terminologischen Zusammenfassungen, die Positionen innerhalb einer Generation betrafen, z.B. alle gleichgeschlechtlichen Geschwister oder alle

Tabelle 16

Die Linie von Tangwanawi im November 1972

Grossvater Tangwanawis:

Kambakndu

Vater Tangwanawis:

Anduei

T a n g w a n a w i

Kinder Tangwanawis:

7 Männer und 2 Frauen; 9 Ehen, 7 Familien

Enkel Tangwanawis:

18 Männer (resp. Buben) und 13 Frauen (resp. Mädchen);
7 Ehen, eine unverheiratete Mutter, 4 Familien

Urenkel Tangwanawis:

5 Buben und 8 Mädchen; keine Ehe

Kreuz-Vettern und -Basen mütterlicherseits. Unter den meisten Verwandtschaftstermini der Iatmul-Sprache werden aber auch solche Positionen zusammengefasst, die sich auf verschiedenen Generationsebenen befinden. Bateson bezeichnete diese Struktureigenschaft als "the recurrence of kinship terminology in the separate generations"⁷⁶.

Zunächst wollen wir die vertikale Zusammenfassung der alternierenden Generationen betrachten. Ein Enkel oder eine Enkelin nennen ihren Grossvater väterlicherseits *ngwal* bzw. *ngwalndu*; er verwendet aber, wenn er sie bezeichnet, keinen neuen reziproken Terminus, sondern denselben, mit dem sie ihn bezeichnet haben, nämlich *ngwal*. Noch weiter geht eine andere Zusammenfassung, die den Grossvater einfach in die Ego-Gruppe seiner Enkel einbezieht. Ego kann seinen Grossvater väterlicherseits nicht nur als *ngwal*, sondern auch als *ñamun* bezeichnen, mit demselben Terminus also, mit dem er seinen älteren Bruder bezeichnet. In reziproker Weise wird der Grossvater seine Enkel als *sambu* bezeichnen, d.h. mit dem Ausdruck, den Ego für seinen jüngeren Bruder benützt. Die dritte Facette derselben vertikalen Zusammenfassung stellt der Terminus-Gebrauch vom Standpunkt der mittleren Generation aus dar, die sich zwischen Grossvater und Enkel befindet. Ein männliches Ego nennt zwar seinen Vater und seinen Sohn mit verschiedenen Termini, aber seine Frau nennt ihren Schwiegervater und ihren Sohn mit dem gleichen Terminus *ñan*, den wir bis jetzt immer als Kind übersetzt haben (siehe Abb. 40). Bis jetzt stellten wir die vertikale Zusammenfassung innerhalb des eigenen Klans vor; bei der Bezeichnung der Mitglieder der verwandten und verschwägerten

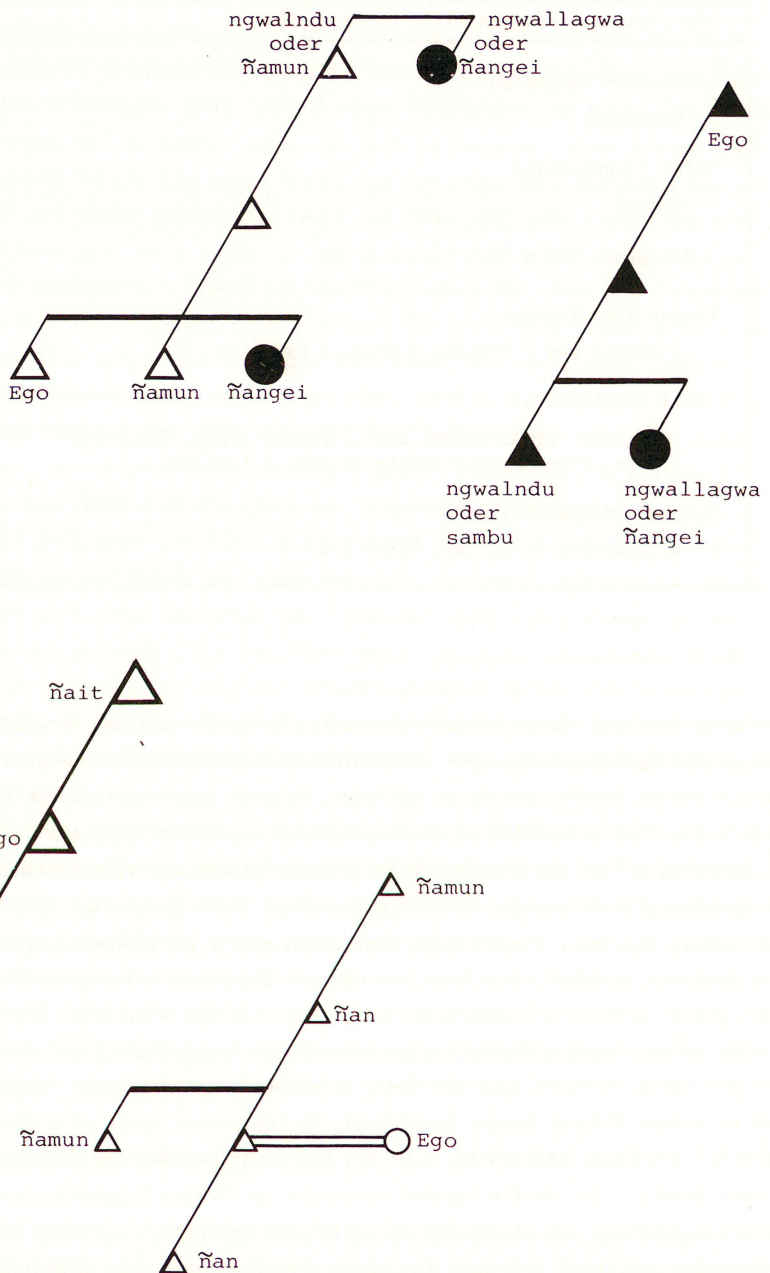


Abb. 40

Die vertikale Zusammenfassung der alternierenden Generationen

Klane finden wir neben der Zusammenfassung männlicher Positionen in alternierenden Generationen auch eine durchgehende vertikale Zusammenfassung, die die weiblichen Positionen auf allen Generationsebenen einbezieht. Mit dem Terminus *ñame* bezeichnet man nicht nur die eigene Mutter und die übrigen Frauen ihrer Ego-Gruppe, sondern alle Frauen ihres patrilinearen Klans überhaupt (siehe Abb. 41). Auch wenn der Sohn von Ego nicht nach der *yai-yanan*-Regel heiratet, wird die Ehefrau des Sohnes als *ñame* bezeichnet; die eigene Ehefrau, gleich von welchem Klan sie stammt, kann auch als *ñame* bezeichnet werden. Ähnliches gilt für alle fünf terminologisch festgelegten Klane der ideellen Heiratsstruktur. Mit dem Ausdruck *yai* werden nicht nur die Grossmutter väterlicherseits, sondern alle Frauen ihres patrilinearen Klan überhaupt bezeichnet, ja sogar bestimmte Generationen von Männern dieses Klanes. Im Gegensatz zu

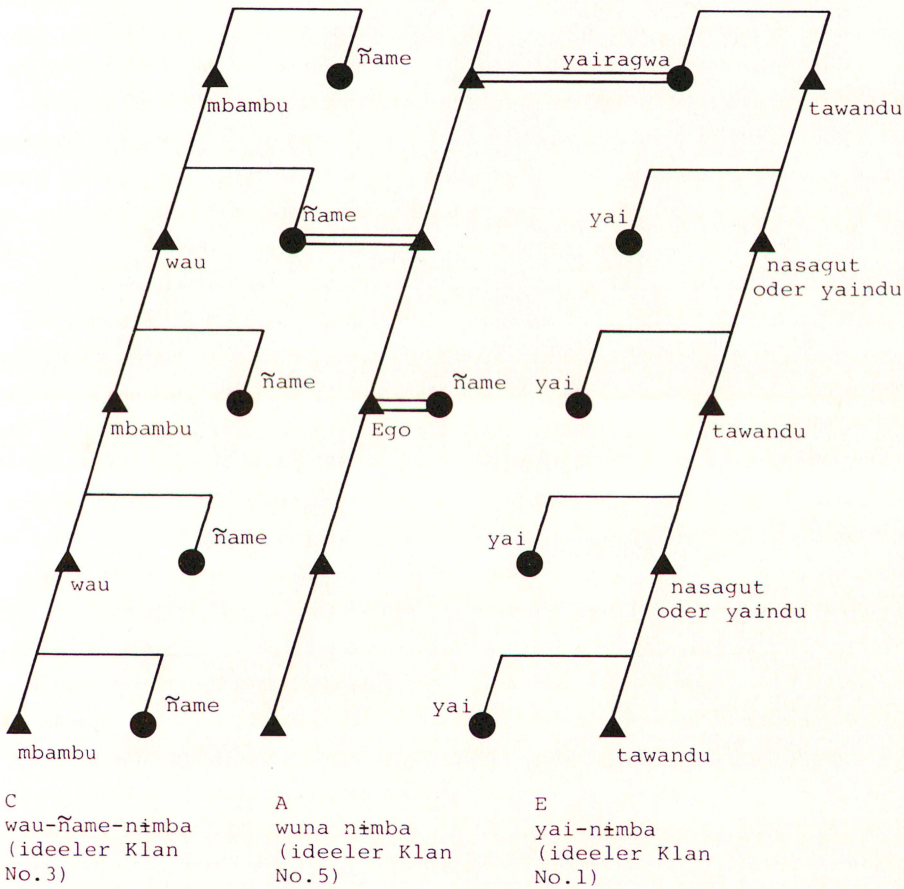


Abb. 41
Die durchgehende vertikale Zusammenfassung

den weiblichen wird bei den männlichen Positionen die Zusammenfassung der alternierenden Generationen vorgezogen. Zur Funktion dieser vertikalen Zusammenfassung sagt Bateson in Anlehnung an Radcliffe-Brown folgendes: "The use of the kinship terms indicates the behaviour pattern which is observed towards the whole clans in question."⁷⁷

Die Zusammenfassung der alternierenden Generationen teilt die Mitglieder eines Klans in zwei Gruppen, deren sich die Begriffsbildung der Iatmul-Sprache mit einem besonderen Ausdruck bemächtigt hat. "These are actually called 'lines' (*mbapma*, a line of objects or persons) among the Iatmul, but are not given special names as are the clans, being simply indicated by such phrases as: father's line, son's line. There are only two lines, (a) that which includes ego, his grandparents and grandchildren, and (b) that which includes his parents, his children, great grandchildren, etc. Usually a young man will speak of his own line as the son's line and of the other as the father's line. Later, when his own sons grow up, he speaks of his own line as father's line and of the other as the son's line. The correspondence of generations in different clans can, I think, be traced by reference to the system of totemic names... The *mbapma* is chiefly a classification of the men of the clan, and inasmuch as the *mbapma* system does not control marriage, the kinship terms used towards women are independent of *mbapma*. Thus, in the case of kinship terms for male relatives, the same term is used for any given relative and for that relative's father's father and son's son..."⁷⁸ Die durchgehende vertikale Zusammenfassung der weiblichen Positionen verwischt zwar die Aufteilung in zwei *mbapma*, dennoch können auch die Frauen einer von ihnen zugeordnet werden: entweder rechnet man sie zu der *mbapma* ihres Bruders oder zu derjenigen ihres Ehemannes; also ihr nahestehenden Männern der gleichen Generation.

Wie es Bateson im oben angeführten Zitat zum Ausdruck gebracht hat, verfolgen die Iatmul die Generationsebenen auch in anderen Klanen als in dem eigenen. Sie haben ein hochdifferenziertes Bewusstsein darüber, in welchem Verhältnis die einzelnen Generationen zueinander stehen: die gemeinsamen Generationsebenen werden durch 23 Klane von Palimbei hindurch verfolgt und begrifflich gefasst. Ein Mann kann auf einen Anhieb praktisch alle Bewohner des Dorfes in Generationen einteilen, und jeden zwei Gesprächspartnern ist ihr Generationsverhältnis zueinander immer bekannt. Es hängt mit der durchschnittlichen Länge des menschlichen Lebens zusammen, dass es in einer Familie bzw. in einem Klan nicht mehr als drei, höchstens vier gleichzeitig lebende Generationen gibt. Die Zentral-Iatmul unterscheiden aber sechs verschiedene Generationsstufen, die alle ihren besonderen Namen tragen und eine besondere, klar definierte Stellung im Ritualsystem einnehmen. Die feine, auf halbe Generationsstufe bezogene sechsfache Unterteilung der gesamten Dorfgemeinschaft hat ihre Grundlage einerseits in der Einteilung jedes Klans in drei bis vier Generationen und andererseits in der Ungleichheit des Alters innerhalb einer Geschwisterreihe, d.h. in der natürlichen Abstufung des Alters zwischen dem ältesten und dem jüngsten Kind. Dies wollen wir an

einem konkreten Beispiel veranschaulichen.

Der Klan Simal (No. 12) setzte sich zur Zeit unseres Aufenthaltes aus drei Linien zusammen, den Nachkommen von Tipmanagwan, von Kinsinkame und von Tambari. Alle diese Männer, die einen gemeinsamen Vorfahren hatten, sind heute tot. Der älteste der drei Brüder war Tipmanagwan, deshalb bezeichne ich seine Nachkommen als die erste Linie; Tambari war der jüngste, seine Nachkommen sind dementsprechend generell jünger als die Nachkommen von Tipmanagwan. Der älteste lebende Mann der ersten Linie heisst Mounobwe, ist 60 bis 65 Jahre alt und gehört der Generationsgruppe No. 2 an (die ältesten Männer des Dorfes gehören der Generationsgruppe No. 1, die jüngsten der Gruppe No. 6 an). Der erwachsene Sohn von Mounobwe namens Taman, zwischen 30 und 35 Jahren alt, gehört der Generationsgruppe No. 4 an. Die Grundregel des Systems der Generationsgruppen besagt, dass Vater und Sohn nie zu zwei unmittelbar einanderfolgenden Generationsgruppen gehören; zwischen die des Vaters und die des Sohnes schiebt sich immer eine andere Gruppe. So gehören die kleinen Kinder von Taman zur Generationsgruppe No. 6 (siehe Abb. 42).

Der Klan Watmbei (No. 10) bestand zur Zeit unseres Aufenthaltes nur aus einer Linie. Der älteste lebende Mann heisst Tounkeimeri und gehört derselben Generationsgruppe No. 2 wie Mounobwe, seine erwachsenen Kinder der Gruppe No. 4 und seine kleinen Enkel der Gruppe No. 6 an. Beide alten Männer, von denen wir gesprochen haben, können gegen 20 weitere Männer, entweder im Dorf oder abwesend in den Kolonialstädten, angeben, die zu der gleichen Gruppe No. 2 gehören.

Die zweite Linie des Klans Simal, also die Nachfahren von Kinsinkame, hat zur Zeit keine männlichen Vertreter. Der älteste der dritten, von Tambari abstammenden Linie namens Simbara ist mindestens 10 Jahre jünger als Mounobwe und gehört zur Generationsgruppe No. 3, seine Söhne zur Gruppe No. 5. Simbaras Enkel gehören noch keiner der benannten Generationsgruppen an, obwohl sie selbstverständlich zusammen mit anderen Kindern aus anderen Klanen schon eine wirkliche Generation bilden, die einmal in der Zukunft zur Gruppe No. 6 gehören werden. Der Klan Ngawingwat (No. 11), ein Bruderklan von Watmbei, besteht aus drei Linien. Der älteste lebende Mann namens Wensara gehört der Generationsgruppe No. 3, seine Söhne der Gruppe No. 5 an etc. (siehe Abb. 42).

Diese Einteilung in sechs benannte und weitere unbenannte Generationsgruppen schliesst alle Bewohner von Palimbei ein. In der Generationsgruppe No. 1 befanden sich zur Zeit unseres Aufenthaltes nur zwei Männer von den Klanen Saun und Nangusime - die ältesten Männer der Dorfgemeinschaft. Wenn sie einmal sterben, wird das ganze System nachrücken, Mounobwe kommt in No. 1, seine Enkel in No. 5, und die Enkel von Simbara, die bis jetzt zu keiner benannten Generationsgruppe gehörten, kommen in No. 6. Diese Verschiebung des Systems ist ein Anlass zu einem grossen Ritual, das die ganze Dorfgemeinschaft für mehrere Tage bewegt.

Die Väter von Mounobwe und Simbara gehörten noch zur gleichen Generationsgruppe;

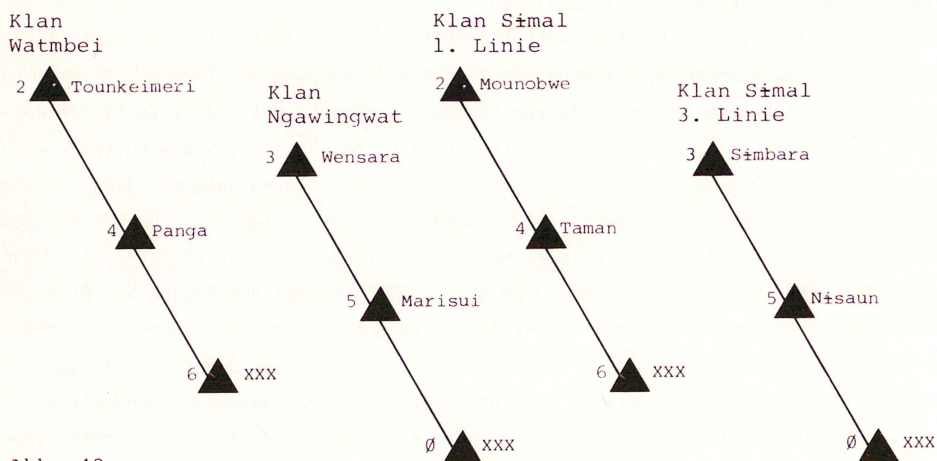


Abb. 42

Das Verhältnis der drei Generationen eines Klangs zu den sechs Ebenen des Systems der Generationsgruppen

da der Vater Simbaras der jüngste war und da das Alter der Kinder von Simbara sich vom Alter der Kinder von Mounobwe schon ziemlich weit entfernte, hatten die heute schon verstorbenen alten Männer beschlossen, die dritte Linie des Klangs Simal den geraden Generationsgruppen zuzuordnen, also sie um eine Stufe nach unten zu verschieben. Eine ähnliche Entscheidung haben auch die gemeinsamen Vorfahren der Klangs Watmbei und Ngawingwat einmal getroffen. Je grösser die einzelnen Klangs bzw. Linien werden, desto zahlreicher und altersmässig immer weniger homogene Ego-Gruppen entstehen; dann werden die auseinanderklaffenden Teile abgetrennt und im System der Generationsgruppen wieder neu aufeinander bezogen.

Das Iatmul-Wort, mit dem die Generationsgruppen bezeichnet werden, lautet *arëmbandi*; *mbandi* im engen Sinn bezeichnet den Initianden, aber nach dem Abschluss des Rituals wird er weiter mit diesem Wort angeredet. Praktisch jeder erwachsene Mann kann mit diesem Wort bezeichnet oder angeredet werden, die Verwendung des Ausdrucks impliziert aber ein etwas vertrauliches, familiäres Verhältnis oder zumindest eine freundliche Laune. Es gibt andere Möglichkeiten der Anrede unter Männern, die in dieser Hinsicht neutral sind; *mbandi* bedeutet Solidarität. Die Mitglieder einer *arëmbandi* unterziehen sich gemeinsam, als eine geschlossene Gruppe dem Initiationsritual. Das Wort *arë* bedeutet in der Umgangssprache soviel wie 'selbst' oder 'eigen'; gleichzeitig nimmt es im Begriffssystem der Mythologie eine wichtige Stellung ein, wo es sich auf den mythischen Lebensgrund bezieht.

Zwei Generationsgruppen, die numerisch aneinanderstossen, werden als *ñamun*

arɛmbandi und *sambu arɛmbandi* bezeichnet. Mounobwe nennt also die Gruppe von Simbara *sambu arɛmbandi*, und Simbara nennt die Gruppe von Mounobwe *ɲamun arɛmbandi*. Diese zwei Bezeichnungen werden auf allen Ebenen des Systems verwendet: die Kinder von Taman nennen die Gruppe von Nisaun *ɲamun arɛmbandi* und umgekehrt. Diese Bezeichnungen, die sich auf ganze Generationsgruppen beziehen, sind zum Teil mit dem alltäglichen Gebrauch der Verwandtschaftstermini identisch, z.B. im Fall von Mounobwe und Simbara. Zum Teil stimmen sie aber mit dem alltäglichen Terminus-Gebrauch nicht überein. Von Taman aus gehört Simbara zu einer *ɲamun arɛmbandi*; sonst wird er aber mit dem Terminus *ɲait* angeredet, da er zur Ego-Gruppe von Mounobwe gehört. Dasselbe gilt für die reziproken Bezeichnungen der alternierenden Generationsgruppen, die *ɲait* und *ɲan arɛmbandi* lauten: zum Teil entsprechen sie dem normalen Terminus-Gebrauch, zum Teil aber nicht.

Es ist üblich, diese Art Gruppen als Altersklassen, auf Englisch 'age grades' zu bezeichnen; auch Bateson verwendet diesen Ausdruck. Ich habe mich für "Generationsgruppe" entschlossen, weil das entscheidende Kriterium für die Mitgliedschaft die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Generation ist, nicht etwa die Zugehörigkeit zum gleichen Jahrgang. Obwohl die Iatmul keine absolute Zeitrechnung besitzen, können sie dennoch ihre Geburtsdaten in ein gegenseitiges Verhältnis setzen, und zwar auf ein halbes Jahr genau. Die Frauen behalten in Erinnerung, welche andere Frauen während der gleichen Hochwasser- oder Niedrigwasserzeit geboren haben, und die Abstände zwischen ihren lebenden Kindern liefern ein bleibendes Gerüst, an dem man die relative Entfernung, vom heutigen Tag ausgehend, beurteilen kann. Jedermann im Dorf weiss genau, wer noch im gleichen Halbjahr geboren wurde, und es gibt den besonderen Ausdruck *tambiɲan*, mit dem sich solche Personen bezeichnen. Das Verhältnis der Gleichaltrigkeit kennen die Iatmul also sehr gut; dennoch wird diese nicht als Kriterium für die Bildung der Generationsgruppen verwendet. Das entscheidende Kriterium ist vielmehr die Zugehörigkeit zur selben Generation, d.h. der genealogische Status der Mitglieder bzw. ihre Stellung in der Abstammungsstruktur. Es sind immer ganze Geschwistergruppen bzw. Ego-Gruppen, aus denen eine *arɛmbandi* zusammengesetzt wird; das Alter ihrer Mitglieder kann daher beträchtlich variieren. Für den Fall, dass die Altersunterschiede zu gross werden, sieht das System die Möglichkeit vor, eine allzu grosse und altersmässig heterogene Ego-Gruppe auf die geraden und ungeraden *arɛmbandi* zu verteilen wie wir es oben an einem konkreten Beispiel gezeigt haben. Bei dieser Manipulation werden aber wieder ganze Geschwisterreihen auf einmal versetzt. Aus verschiedenen Gründen können auch individuelle Versetzungen vorgenommen werden; dabei handelt es sich aber um Ausnahmen und Sonderregelungen, die nicht wegen des natürlichen Alters des Betroffenen geschehen. Die bestimmenden Aufbauprinzipien der sechs *arɛmbandi* sind also einerseits die Position ihrer Mitglieder in der Abstammungsstruktur der patrilinearen Klane und andererseits das relative durchschnittliche Alter der ganzen Ego-Gruppe. Aus diesem Grund fand ich den Ausdruck "Generationsgruppe" treffender; ich bezog ihn bei Bateson, der ihn neben dem Ausdruck 'age grade' gelegentlich verwendet. Die Iatmul-Bezeich-

nungen der einzelnen *arēmbandi* sind wie folgt: *mbambungu* (1), *sēnsari* (2), *mbandi* (3), *kambraḷ* (4), *ndirubwi* (5), *ngwali-sēpmia* (6)⁷⁹.

Dieser Einteilung der Dorfgemeinschaft in sechs Generationsgruppen entsprechen Einteilungen im System der Rituale. Alle Rituale, die nicht nur auf einen Klan oder Klanbund beschränkt sind, sondern die ganze Dorfgemeinschaft betreffen, werden einzelnen Generationsgruppen zugeordnet. Wenn eine tanzende Linie von Männern aus dem Männerhaus auf die Zeremonialwiese hinausgeht, ist es immer eine besondere *arēmbandi*. Bei der Initiation tritt noch eine funktionelle Komplementarität hinzu: es ist immer eine *ḡamun arēmbandi*, die für eine *sambu arēmbandi* das Ritual veranstaltet. Nach dieser Regel können die Väter nie ihre Söhne initiieren, sondern immer eine andere, dazwischenstehende Generationsgruppe. Die ganze Dorfgemeinschaft zerfällt so in zwei grosse Gruppierungen, eine, die aus den ungeraden, und eine andere, die aus den geraden *arēmbandi* besteht; die geraden initiieren sich nie untereinander, ebensowenig die ungeraden. Immer wird eine der geraden von einer der ungeraden initiiert oder umgekehrt. Bateson hat diese zwei Gruppen daher 'initiatory moieties' genannt. Diese sind mit den mythischen Hälften der Mutter und der Sonne nicht identisch (vgl. nächstes Kapitel).

Bateson hat bei seiner Beschreibung der Generationsgruppen von Palimbei die klare und konsequente Verknüpfung des Systems der sechs Generationsgruppen mit den real gegebenen drei bis vier natürlichen Generationen eines Klans oder einer Linie nicht deutlich gesehen. "The community is subdivided into groups according to two independent systems with very little congruence between one system and the other. On the one hand there is a division into two totemic moieties which are further subdivided into phratries and clans; and on the other hand there is a division into two cross-cutting pairs of initiatory moieties which are subdivided into age grades." "The structure of these grades has no reference to genealogy, but the kinship terms have been dragged in to describe the functions of the groups." Wie wir gezeigt haben, sind die zwei Systeme eng aufeinander bezogen, und die Stellung eines Mannes im System der Generationsgruppen direkt von seiner Stellung in der Klanstruktur abhängig. Auch die Verwandtschaftstermini wurden nicht ohne guten Grund zur Benennung der einzelnen *arēmbandi* "herangezogen". In Bezug auf den eigenen Vater immer und auch sonst ziemlich oft ist der gewöhnliche Terminus-Gebrauch mit den Bezeichnungen für die *arēmbandi* identisch. Dies hat man Bateson in Palimbei gesagt, er ist aber dieser Mitteilung zu Unrecht mit Misstrauen begegnet. "I was told that grade (1) are 'fathers' of grade (3), and grade (3) are 'fathers' of grade (5); correspondingly, grade (2) are 'fathers' of grade (4), and grade (4) are 'fathers' of grade (6). But I am still not sure of the sense in which the word 'father' is used. In the few cases [in Palimbei] into which I enquired, the men's own sons were said to be of the correct grade and it seemed that the word 'father' was being used in a genealogical sense (not based merely on functional status as are the terms 'father' and 'son' in the

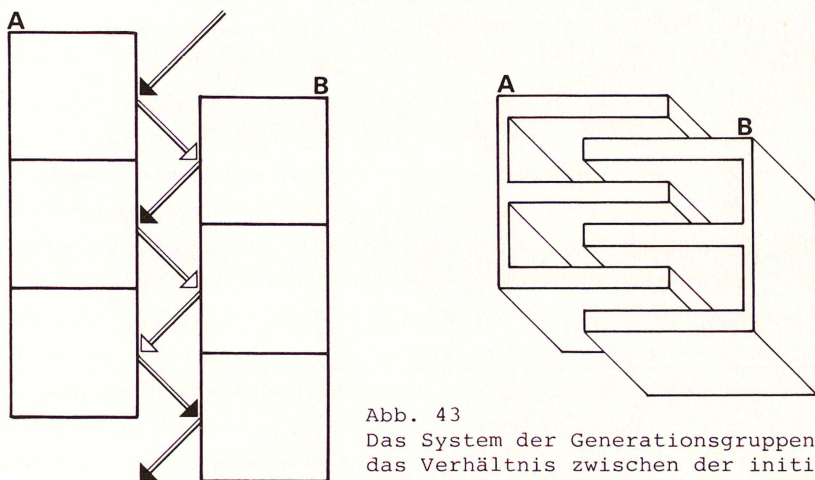


Abb. 43
Das System der Generationsgruppen und das Verhältnis zwischen der initiierten und der initiierten Gruppe (durch den Pfeil angedeutet)

Mindimbit age grades).⁸⁰ Ich habe die Zugehörigkeit aller Männer und Knaben von Palimbei zu einzelnen Ebenen des Systems der Generationsgruppen in Erfahrung gebracht und konnte feststellen, dass alle 'of the correct grade' waren, von wenigen, ihrerseits geregelten Ausnahmen abgesehen. Wenn man die Generationsgruppe, die ein Ego *ñait arëmbandi* nennt, als Ganzes betrachtet, besteht sie aus allen möglichen Arten von Verwandten, nicht nur aus solchen die er *ñait* nennt; es gehören zu dieser Gruppe auch andere Verwandte aus der Vatergeneration wie *wau*, *nundu* oder *nasagut*. Auf der anderen Seite gehören nicht alle Verwandten, die er *ñait* nennt, zu der *ñait arëmbandi*; ein Teil der Mitglieder der Terminus-Klasse *ñAIT* befindet sich in der *ñamun arëmbandi*, die ihn initiiert hat. Wenn man aber die Zuordnung eines Ego zu einer besonderen Generationsgruppe betrachtet, beruht sie immer auf seiner Stellung in der Abstammungsstruktur seines Klans.

Eine zweite Unsicherheit Batesons bestand darin, dass er zuerst meinte, die mythischen Hälften wären mit den 'initiatory moieties' identisch: "...the great totemic dual division into Sun and Mother moieties is the basis of initiation in Palimbei, each moiety scarifying the boys of the opposite moiety." Diese unzutreffende Annahme, die in seiner ersten Publikation steht, hat er zwar in der zweiten aufgegeben, gleichzeitig aber zu Unrecht vermutet, dass die 'totemic' und die 'initiatory moieties' nichts miteinander zu tun hätten. Drittens ist seine Angabe fraglich, dass es 'two cross-cutting pairs of initiatory moieties' gäbe, d.h. insgesamt 12 Gruppen in sechs Generationsebenen. Eine entsprechende Institution habe ich bei den Zentral-Iatmul nicht vorgefunden, und ich halte es für ausgeschlossen, dass es sie je gab. Das

System ist auch mit sechs Gruppen und einem Paar von 'initiatory moieties' kompliziert genug, und keine von seinen Struktureigenschaften haben zwei Paare von Initiationshälften zur Voraussetzung.

Die vierte Unsicherheit, die in der ersten Publikation Batesons auftaucht, betrifft die regulären Verschiebungen des Systems. "My chief difficulty, both in Palimbei and in Mindimbit, was that I could never ascertain at what moments in his career a man is promoted from grade to grade." Als er in Erwägung gezogen hat, dass die Zugehörigkeit zu den *arēmbandi* doch mit dem genealogischen Status der Beteiligten verknüpft sei, stellt er eine Vermutung auf: "This should imply that the whole community is promoted simultaneously - all of grade (6) becoming grade (5) when all of grade (5) become grade (4), etc. But I know of no ceremony at which this occurs."⁸¹ Dies trifft vollumfänglich zu. Abgesehen von Sonderregelungen wird ein Mann nie von einer *arēmbandi* in eine andere "befördert". Er bleibt immer Mitglied der selben, nämlich seiner eigenen *arēmbandi* und läuft mit allen anderen Mitgliedern alle sechs Stufen des Systems durch, ohne die *arēmbandi* - als Gruppe gedacht - je zu wechseln. Was wechselt, sind lediglich das Alter der Mitglieder und die Benennung ihrer Gruppe. Die *arēmbandi*, wörtlich die "eigene Gruppe", besteht während des ganzen Lebens eines Mannes immer aus den gleichen Menschen; ihre Mitglieder waren seine Gefährten in den Spielgruppen seiner Kindheit, als sie noch zu keiner benannten Generationsgruppe gehörten, sie machten mit ihm zusammen die schmerzvolle Initiation durch, sie tanzten zusammen auf dem Zeremonialplatz und sie werden gegenseitig ihre Witwen in eine Symbolische Heiratsbeziehung einschliessen, wenn die einzelnen Mitglieder der *arēmbandi* zu sterben beginnen.

Die Verschiebung der Benennungen aller sechs Generationsgruppen auf einmal ist ein grossangelegtes Ritual mit komplexem Aufbau, zu dem unter anderem ein zeremonieller Kampf zwischen den Initiationshälften gehört. Weil es - der Natur der Sache entsprechend - nur selten geschieht, konnten wir es nicht beobachten. Wir haben aber ausführliche Beschreibungen aufgenommen.

Nachdem alle Mitglieder der *arēmbandi* No. 1 gestorben sind, wird es an der Zeit sein, dass der Wechsel stattfindet. Auf unserem Diagramm (Abb. 43) war es die Gruppe A, zu der die älteste *arēmbandi* gehörte; nach dem Wechsel wird es die Gruppe B sein, die nun die älteste *arēmbandi* enthalten wird. In seiner zweiten Publikation macht Bateson eine kurze Bemerkung, aus der man schliessen kann, dass er über dieses Ritual später doch etwas erfahren hat. Im Verlaufe der Zeit stirbt die älteste Generation des Systems aus, und neue Generationen werden geboren. "The moiety B will then become senior to A and their seniority will be recognized when they assert their strength violently in a brawl."⁸² Mehr darüber erfahren wir in seinen Veröffentlichungen nicht.

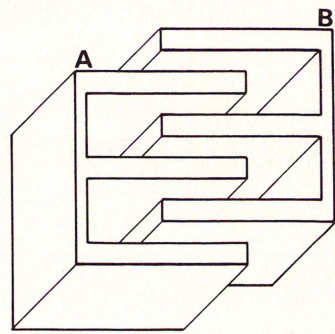
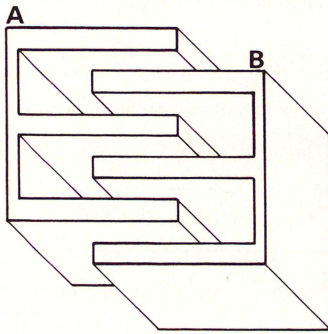


Abb. 44
 Das Nachrücken des Systems der Generationsgruppen und der
 Wechsel in der Seniorität von A und B

11. DAS MYTHOLOGISCHE SYSTEM IN SEINEM VERHAELTNIS ZUR KLANSTRUKTUR

11.1. DAS SYSTEM DER EIGENNAMEN UND DIE ERSCHEINUNGSFORMEN DER AHNEN

Bei der bisherigen Regelung des Sprachgebrauchs in Bezug auf die Verwendung der Wörter Elementarfamilie, Linie, Klan, Klanbund und Männerhausgemeinschaft haben wir die geistigen Strukturen der Mythologie kaum herangezogen. Wir führten lediglich die Begriffsdefinitionen an, die aus sehr reduzierten Abstraktionen der Beziehungsstrukturen aufgebaut sind und mit deren Hilfe die erweiterte Familie der Iatmul unterteilt wird. Für das Selbstbewusstsein der Klanmitglieder und für die Einteilung der Dorfgemeinschaft in Unterabteilungen spielt die Mythologie jedoch eine eminente Rolle. Die folgende knappe Beschreibung des mythologischen Systems wird seinen vielfältigen Funktionen nicht gerecht. Im vorliegenden Kapitel beschäftigt uns lediglich sein Verhältnis zu der Klanstruktur der Dorfgemeinschaft.

Jeder Klan hat einen eigenen Mythen- und Namenschatz, der unverwechselbare individuelle Züge trägt⁸³. Gleichzeitig konvergieren alle diese Klanmythologien in einem Bereich, in welchem die Grundstrukturen zusammenfallen, so dass es auf dieser Ebene nur eine Mythologie gibt. Den erfahrenen Mythologen unter den Iatmul ist diese Konvergenz voll bewusst. Das widerspruchsvolle Verhältnis zwischen der Besonderheit der Klanmythologien und der Einheitlichkeit des gesamten Systems bildet den Hintergrund und das Fundament der mythologischen Streitgespräche im Männerhaus, in denen die grosse Zahl der divergierenden Details der Klanmythologien und die Eigenart des klanbezogenen mythischen Stoffes leidenschaftlich diskutiert, voneinander abgehoben und gegeneinander ausgespielt werden. In entspannten Momenten neigen die Mythologen ihre Köpfe zueinander, zwinkern und flüstern über die Wahrheit des Einen.

Den beträchtlichen Umfang des mythischen Stoffes, der zu einem Klan oder einem Klanbund gehört, können wir am besten am System der Eigennamen vorführen. Die einzelnen Namen des umfangreichen Eigennamenschatzes sind miteinander auf eine systematische Weise verknüpft - wie die Bauteile eines elektronischen Gedächtnisses oder wie die Zellen eines Gewebes. Jeder einzelne Eigenname - ohne Ausnahme - steht gleichzeitig in fünffachem Bezug: erstens ist er einem lebenden Menschen zugeordnet, das bedeutet gleichzeitig auch eine Zuordnung zu einem besonderen Klan; zweitens ist er einer konkreten individualisierten Ahnengestalt der klanspezifischen Mythologie zugeordnet, das bedeutet eine Verknüpfung mit konkreten verstorbenen Vorfahren sowie mit Gestalten der Urzeit; drittens ist er einer mythischen Geschichte und einem mythischen Gesang zugeordnet; viertens ist er einem mythischen und einem wirklichen Landschaftsteil zugeordnet, sei es innerhalb oder ausserhalb des dorfeigenen Gebietes (wobei in einer Kategorie von Fällen diese Zuordnung einen Besitzanspruch bedeutet); fünftens ist er

irgendeinem spezifischen nicht-menschlichen Phänomen zugeordnet. Die Eigennamen sind aus dem gewöhnlichen Wortmaterial des alltäglichen Gebrauchs zusammengesetzt; dies schafft für jeden Namen einen unmittelbar feststellbaren Bezug zu einem natürlichen oder künstlichen Gegenstand der Umwelt. Es scheint, dass der gesamte Wortschatz der Iatmul-Sprache, den man zum Aufbau der konkreten Gespräche verwendet, noch einmal zum Aufbau des Eigennamensystems verwendet wurde. Zusammenfassend wiederholen wir: ein Individuum und sein Klan, seine direkten Vorfahren und seine Urahnen, bestimmte Grundstücke und Wohnorte, Geschichten und Gesänge, schliesslich eine Auswahl von Tier- und Pflanzenarten und unbelebten Gegenständen werden im geistigen System der Mythologie aufeinander bezogen. Das System ist von einer erstaunlichen Mannigfaltigkeit und einem kaum fassbaren Umfang. Die Mythologie-Experten unter den Iatmul lachten immer, wenn ich die Absicht äusserte, dieses System in seiner Ganzheit begreifen zu wollen⁸⁴.

Zwei Mitglieder des Klans Mbowi, Masoabwan und sein Bruder Nagwandambwi, zusammen mit ihrem Freund und Verwandten aus Kanganamun namens Abranmeri vom Klan Simal, haben uns während einer Nacht das gesamte Namenssystem des Klanbundes Mbowi-Simal-Mevî-Abran diktiert; auf Anhieb umfasste die Mitteilung circa 600 Eigennamen, bei einem zweiten Treffen haben sie noch weitere 100 hinzugefügt. Agrîmbî vom Klan Kengwivara aus Yensan, jener wichtige Gast, der die vorbereitende Diskussion über den Namen Sisalabwan im Männerhaus Payambî einleitete (siehe Kap. 15), teilte uns später - auch auf Anhieb - gegen 600 Eigennamen des Klanbundes Wenguansap mit, ergänzt um mehr als 150 Namen des Klans Yatmîl. Seine Leistung war viel grösser als die von Maso, Nagwan und Abran, da er sie alleine vollbrachte. Beim Abrufen einer solchen Menge sprachlichen Materials aus dem Gedächtnis ist es von entscheidender Bedeutung, ob man alleine ist oder Partner hat. Nicht dass beim Lernen der Namenschatz z.B. aufgeteilt wäre und je ein Mann nur je eine Unterabteilung zu beherrschen hätte; alle drei Männer haben den gesamten Namenschatz des Klanbundes Mbowi-Simal-Mevî-Abran gekannt. Die Wichtigkeit des Partners besteht in der methodischen Kooperation beim Erinnern, in dem rhythmischen Wechselspiel bei der Aufzählung der endlosen Namenlinien. Ein Mythologe kennt praktisch den ganzen Namenschatz der Dorfgemeinschaft; den Namenschatz seines eigenen Klanbundes und mancher eng verwandter Klane kennt er gründlicher, von weiteren Klänen des mythologischen Systems nur den weniger geheimen Teil der wichtigsten Namenlinien.

Die grosse Zahl von Personennamen steht in einem eigenartigen Missverhältnis zu der Zahl der Personen, die sie verwenden. Wenn wir den ganzen Umfang des Namensystems schätzen möchten, können wir die Zahl 600 mit 10 bis 15 multiplizieren: das ergibt 6000 bis 9000 Eigennamen, die durch eine Handvoll Mythologen tradiert werden und für den Gebrauch in einer Gemeinschaft von circa 700 Personen bestimmt sind - pro Person also mehr als 10 Namen. Zum Vergleich beachte man, dass heute im gesamten deutschsprachigen Bereich Europas nur gegen 3000 Vornamen gebraucht werden⁸⁵.

Die Namen des Namensystems der Iatmul werden paarweise in längere oder kürzere

Namenlinien angeordnet; je eine Linie enthält die Namen je einer mythischen Gestalt⁸⁶. Der Name des anthropomorphen Urwesens, dessen Wandlungen Masoabwan bei unserer ersten Begegnung geschildert hat (siehe das nächste Kapitel), ist Toatmeri. Ich führe seine Namenlinie an, damit man sich eine Vorstellung über diese Namen machen kann.

| | |
|----------------|------------------|
| Toatmeri | Abaimeri |
| Ndumbangindu | Kambakmbangindu |
| Marikwangunawi | Kambakkwangunawi |
| Mariweinsik | Anduanwan |
| Wolindimi | Mangwanwan |
| Sirabindu | Viyarabindu |
| Abranmeri | Ndunayanmeri |
| Kisasameri | Masasameri |

Ein Name besteht durchschnittlich aus vier bis fünf Silben; in ausgewählten Namenlinien zählen die Namen sogar bis zu sieben oder acht Silben; nur ausnahmsweise gibt es ganz kurze Namen von zwei bis drei Silben. Die meisten Bestandteile der Namen sind für jeden, der die Iatmul-Sprache kennt, sofort als gewöhnliche umgangssprachliche Ausdrücke erkennbar. Die mythische Geschichte des Ahnen, dem die betreffende Namenlinie zugeordnet wird, ist aber in ihrer Vollständigkeit nicht jedermann bekannt⁸⁷. Typische Namenendungen kennzeichnen diese Wörter als Namen; in der vorliegenden Namenlinie finden sich davon die folgenden: -meri, -ndu, -nawi, -wan, -ndimi. Nicht alle Namen haben solche typischen Namenendungen: von den 700 Namen des Klanbundes Mbowi-Simal-Mevi-Abran besaßen etwas mehr als 20% keine. Die sonstigen Namen der Stichprobe sind mit 30 verschiedenen Namenendungen versehen; die eine Hälfte sind männliche, die andere weibliche Endungen⁸⁸. Rund 500, d.h. 70% der Namen dieses Klanbundes, sind mit den 20 häufigsten Endungen versehen; das sind mehr als 90% derjenigen Namen, die überhaupt eine Namenendung aufweisen. Die übrigen 10 Endungen treten in der vorliegenden Stichprobe nur selten auf. Diese Endungen haben ausser ihrer allgemeinen Bedeutung, die anzeigt, dass es sich um einen Personennamen handelt, auch ihre besonderen Bedeutungen, die aber zum Teil verblasst sind und wenig oder nichts zur Bedeutung des ganzen Namens beitragen; für diese Bedeutung sind die Teile ausschlaggebend, die vor der Namenendung stehen, also der Hauptteil des Namens.

Der erste Name des zweiten Paares, Ndumbangindu, besteht zunächst aus einem Wort *ndu*, das "Mensch" bzw. "Mann" heisst; das zweite Wort ist *mbang*, "Körper" bzw. "Haut"; der dritte Teil ist eine der dreissig Namenendungen, die mit dem Wort für "Mann" identisch ist. Der zweite Name desselben Namenpaares, Kambakmbangindu, besteht zunächst aus dem Wort *kambak*, "Stein"; die übrigen Teile sind die gleichen wie im ersten Namen. Alle Wörter, die wir übersetzt haben, sind geläufige Wörter der Umgangs-

sprache. Hier, wo sie Bestandteile der Personennamen sind, stehen sie aber in einem besonderen mythischen Zusammenhang: das anthropomorphe Urwesen, *ndumbangé*, verwandelt sich an einem bestimmten Zeitpunkt seiner Entwicklung und wird die Sonne, der Sonnenmensch und der Steinmensch, *kambakmbangé*. Sein Körper ist aus Stein, und er ist unverwundbar.

Nicht alle Bestandteile der Namen sind umgangssprachliche Wörter; das gilt z.B. für die Hauptteile des ersten Namenpaares *toat* und *abai*, die ich nicht übersetzen kann. Vielleicht haben sie gar keine andere Bedeutung, als eben jenes Urwesen zu bezeichnen, dem diese Namenlinie zugeordnet ist; vielleicht haben sie doch eine, die ich aber nicht erfahren habe. Andere Bestandteile, auch wenn sie in der Umgangssprache keine unabhängige Bedeutung haben und ganz dem mythologischen System anzugehören scheinen, haben dennoch eine allgemein bekannte Bedeutung und werden auch ausserhalb des direkten mythischen Zusammenhangs verwendet. Das gilt z.B. für das Wort *woli* vom Anfang des fünften Namenpaares. Woliragwa ist der Name einer weiblichen mythischen Gestalt. Sie war die erste Tote der mythischen Entwicklung; *tagwa* heisst "Frau", und dieses Wort dient gleichzeitig als eine der typischen Namenendungen. Woliragwa ist auch der Name des Ostwindes, des Südost-Passats, der am Anfang des Nordsummers zu wehen beginnt und den im Nordwinter vorherrschenden Nordwest-Monsun ablöst. Für die Iatmul ist diese Zeit, in der Woliragwa zu wehen beginnt, die Zeit der Trauer: die Erinnerungen an die verstorbenen Eltern, an jung verstorbene Kinder oder an den verstorbenen Ehepartner werden wach; die Uberschwemmung wird bald zurückgehen, der feste Boden erscheint wieder, Rituale werden stattfinden. Woliagwi heisst der östliche Weltteil; *agwi* bedeutet die verwachsene Vegetationsdecke, die auf der Oberfläche des Sumpfes schwimmt. Der Wind wie die Vorstellungen von den Toten kommen von Osten⁸⁹. In diesem besonderen Zusammenhang der Namenlinie von Toatmeri und als ein Bestandteil des männlichen Personennamens Wolindimi weist jedoch *woli* auf eine bestimmte geheimnisvolle Differenzierungsstufe des Urwesens hin.

Manche Personennamen bestehen aus ganzen Verbaldrücken: *sé-* aus dem sechsten Namenpaar ist ein Verbalstamm, der das Schiessen mit Speer und das Stechen mit Messer bedeutet, *viya-* hat die Bedeutung des Schlagens; *-tabi-* ist ein Infix, das die Verbalaktion als erfolglos charakterisiert; *sirabindé* würde heissen "er schoss, aber er traf nicht", oder "er schoss, aber das Tier ist entlaufen"; *-ndé* ist die männliche Verbalendung der dritten Person Einzahl. Im Zusammenhang der Namenlinie von Toatmeri weist die Bedeutung dieser zwei Personennamen auf die Unsterblichkeit des Urahnens hin und auf die Vergeblichkeit der Versuche, ihn zu töten. Oft bestehen die Namen aus umgangssprachlichen Bezeichnungen für die Tiere und Pflanzen: *kisa* aus dem letzten Namenpaar ist eine Vogelart, im gegebenen Zusammenhang eine der Differenzierungs- und Verwandlungsstufen des Urwesens.

Die an diesen Beispielen demonstrierte Zerlegung der Personennamen in ihre Bestandteile und ihre Übersetzung ins Deutsche sind nur unter zwei Bedingungen möglich:

erstens müssten wir ein vollständiges Wörterbuch der Iatmul-Sprache zusammenstellen und zweitens das mythische Geschehen, dessen Spuren auf systematische Weise in jeder Namenlinie enthalten sind, gut kennen. Beide Bedingungen sind noch nicht erfüllt, und meine Einsichten sind daher nur streiflichtartige Ausschnitte, die aber geistige Strukturen von gewaltigem Umfang und überraschender Komplexität ahnen lassen. Die angeführte Namenlinie von Toatmeri, die 16 Personennamen aufweist, ist sicher nicht vollständig; meistens hat man mir nur den Teil der Linien mitgeteilt, der in der Öffentlichkeit des Männerhauses unter den Mythologen bekannt ist; den Umfang des mir unbekannt gebliebenen Teiles des Namensystems kann ich nicht abschätzen.

Von den 700 Namen des Klanbundes Mbowi-Simal-Mevi-Abran war der weitaus grössere Teil, ungefähr 80%, auf diese Weise in 27 Namenlinien angeordnet; das macht im Durchschnitt 20 Namen pro Linie. Jede von ihnen bezieht sich immer auf eine scharf individualisierte Gestalt des mythischen Pantheons⁹⁰. Ein kleinerer Teil der Namen, die restlichen 20%, wurden einzeln genannt, aber ihre Zuordnung zu der einen oder anderen Namenlinie, d.h. zu der einen oder anderen mythischen Gestalt, war immer aufgrund der Bedeutung der Namenteile möglich.

Alle mythische Wesen sind zunächst als anthropomorphe Gestalten gedacht, die zum Teil voneinander abstammen oder miteinander verschwistert bzw. verheiratet oder verschwägert sind: sie bilden einen verwandtschaftlichen Verband der Urahnen. Die heute lebenden Bewohner von Palimbei leiten sich von diesen Ahnen in direkter Abstammungslinie ab. Die Ahnen haben in der Vergangenheit alle Teile der Welt - seien sie anorganisch, tierisch, pflanzlich oder menschlich - durch ihre schöpferischen Taten hervorgebracht. In diesen Welt-Teilen sind sie aber nicht aufgegangen; ihre Wirksamkeit ist heute wie seit je auf Schritt und Tritt zu bemerken, sei es in den sich regelmässig wiederholenden natürlichen Vorgängen, sei es in den unwiederholbaren Einzelheiten des Weltgeschehens, sowohl ausserhalb des Menschen wie auch in seinem Innern. Sie können in den unfassbaren Zustand 'in potentia' zurückkehren, um wieder nach Belieben verschiedene Gestalten anzunehmen, wie sie es in der Zeit der erstmaligen Entstehung der Dinge taten. Der lebende, agierende Ahne erscheint, nimmt Gestalten an; die immer neue Entstehung der Pflanzen oder der Menschen, der Sonnenaufgang oder die Schwangerschaft, ein plötzlicher Vogelschrei oder starke Gefühle, das sind alles deutbare Zeichen seiner Anwesenheit. Besonders während des Rituals ist er in den tanzenden und redenden Menschen, im mythischen Gesang, in den Geräuschen und Tönen der mannigfaltigen Instrumente direkt vorhanden. In jener Nacht, als uns Masoabwan, Nagwandambwi und Abranmeri ihren Namenschatz diktiert haben, beschrieben sie mit Stichwörtern auch das System der Hüllen, der Erscheinungsformen ihrer Ahnen. Zunächst waren es die für ihren Klanbund hochspezifischen Himmelserscheinungen: Sonne, Mond, Blitz, Ostwind, Sterne, Regen, Wolke, Nebel, Regenbogen. Dann handelte es sich um Phänomene, die in den Mythologien anderer Klane auch einen festen Platz einnehmen und nur durch einen besonderen Eigennamen klanspezifisch gemacht werden: das Krokodil,

178

den Fischadler, die wichtigsten Fisch- und Vogelarten, verschiedene Berge in der Umgebung, Bäume, Palmen, Schlingpflanzen, Gräser, Reptilien, Krebse, Würmer, Beuteltiere und Säugetiere; schliesslich um menschliche Erzeugnisse wie Kanus, Speere, Fischreusen, Töpfe oder mythische Männerhäuser, die den Ahnen als Versammlungsorte dienen - insgesamt mehr als 60 besondere Erscheinungsformen, die alle ihren systematischen Bezug auf den Namenschatz haben⁹¹.

Kehren wir noch einmal zu jenem fünffachen Bezug zurück, in dem jeder Eigenname steht. Wir haben versucht, das Bezugsnetz auf einem Diagramm (Abb. 45) anschaulich darzustellen. Die Bezüge B_1 und B_5 sind allgemein bekannt, sie machen einen selbstverständlichen Bestandteil des Alltags aus. Ein zwölfjähriges Mädchen namens Tubwimoi erzählte Florence Weiss: "Wir kehrten ins Dorf zurück, ich legte die Frösche (im Haus) ab, kletterte auf eine *tubwi* und schoss mit dem Speer nach Fischen."⁹² Das Wort *tubwi* bezeichnet die länglichen Erdaufschichtungen im Dorf, auf denen die Kokospalmen gepflanzt werden und die auch während der Ueberschwemmung meistens aus dem Wasser herausragen. Vor dem Haus von Miatkalagwi und Timbinbangi, unserer nahen Bekannten, bei denen wir gewohnt haben, steht ein mächtiger Feigenbaum, der auf Iatmul *miat* heisst; *témbén* bezeichnet den Regenbogen; *kal* kann als Stelle oder Ort übersetzt werden; -agwi und -mbangi sind Namenendungen.

G. Bateson beschreibt seine erste Begegnung mit diesem System: "Einer von meinen Informanten sass auf dem Boden in meinem Haus, rollte Zigarren und plauderte. Nachdem er eine Weile geschwiegen hat, brachte er vor: Das grosse Hüllblatt (vom Fruchtteil einer Palmenart), in dem die Tabakblätter eingepackt waren, werde einem Teil des Dorfes (Mindimbit) zugeordnet, zu dem auch ein Mann namens Wolimbai gehöre. Es hat sich herausgestellt, dass er mit dem 'Teil des Dorfes' einen Klan meinte und dass ein Zusammenhang zwischen dem Wort *mbai* (Hüllblatt der Fruchtteiles) und dem Namen Wolimbai besteht."⁹³ Dass die weiteren Bezüge B_2 bis B_4 existieren, ist auch jedermann bekannt; die besonderen mythischen Inhalte, die in der letzten Instanz involviert sind, und die systematische Verknüpfung aller Bezüge miteinander, die sich in der internen Struktur der Namenlinie spiegelt, können aber nur mehr oder weniger fortgeschrittene Mythologen herstellen.

Ein fünfzehnjähriger Junge namens Payanmeri, vom Klan Ndamavara, einem der wichtigsten Klane der Männerhausgemeinschaft Payambit, weiss, dass der Hauptbestandteil seines eigenen Namens *payan* mit dem Hauptbestandteil des Namens des Männerhauses identisch ist. Payambit ist in Payan-mbit zu zerlegen; die Bedeutung von *payan* ist mir unbekannt, -mbit ist eine der weiblichen, -meri eine der männlichen Namenendungen - die Namen Payambit und Payanmeri unterscheiden sich also nur in der geschlechtsspezifischen Endung. Seit seiner Kindheit weiss Payanmeri daher auch, dass er in einem sehr persönlichen und bedeutungsvollen Bezug zum Männerhaus steht, obwohl er es noch nie betreten hat; ausserdem steht er auch in einer Beziehung zur Ahnfrau Payambit (die Männerhäuser und die Häuser überhaupt werden als weibliche Wesen gedacht).

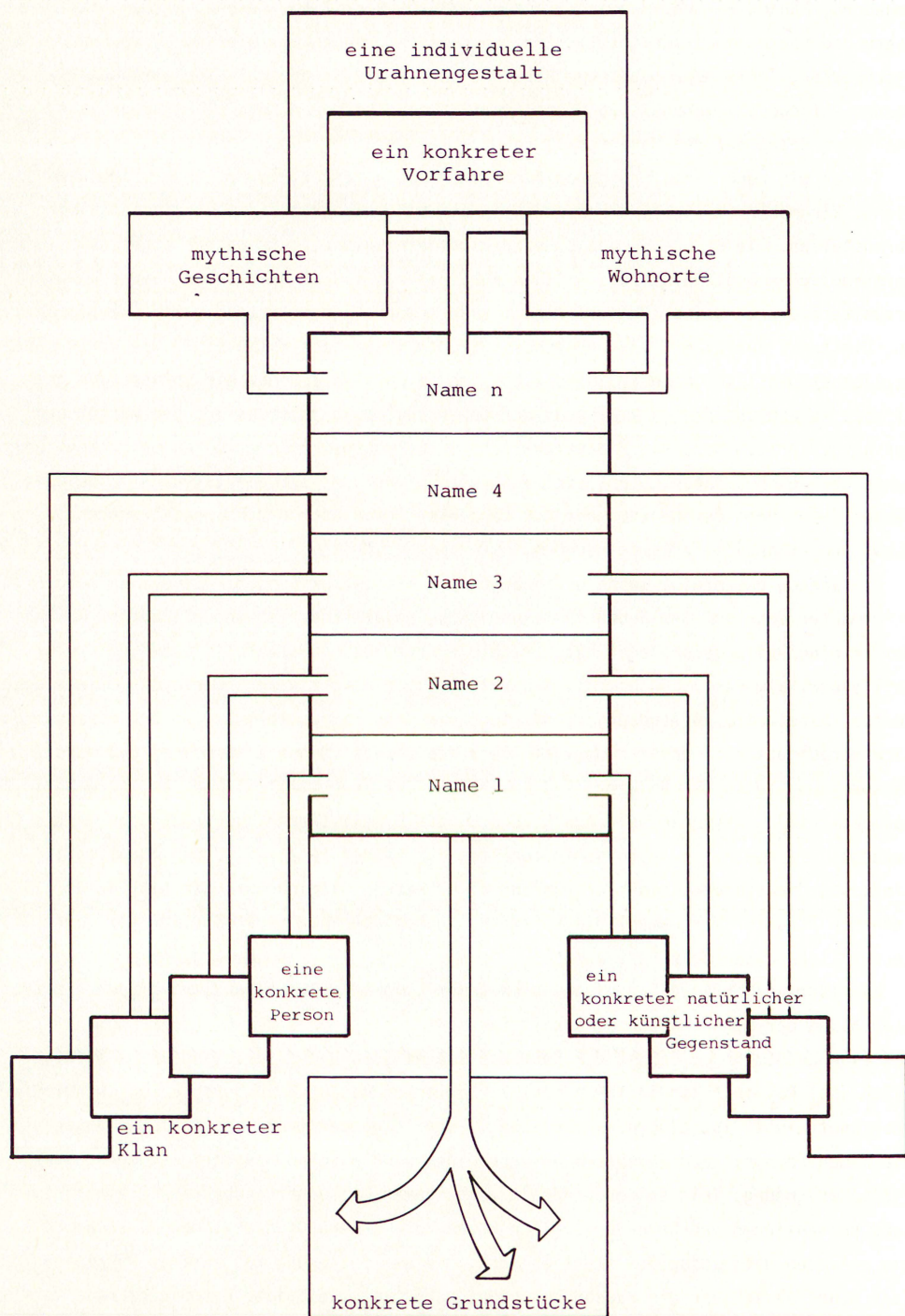


Abb. 45

Als Florence Weiss das erste Mal mit Nambariman-Frauen zum Markt fuhr, zeigte man ihr unterwegs einen Landschaftsteil im Grasland nördlich des Sepik, der vom hohen Uferdamm des Baches Pangan sichtbar war. Der Landschaftsteil heisst Kinsin; genauer gesagt ist es eine Verwandlungsform von Kinsin, einem Urahn des Klanbundes Mbowi-Simal, der in Gestalt einer Schlange am Entstehen der Erde beteiligt war (siehe die Erzählung Masoabwans und die Ausführungen über den Sepik-Strom in Kap. 12). Es gibt in Palimbei ein dreizehnjähriges Mädchen namens Kinsinagwi; -agwi ist eine der weiblichen Namenendungen. Seit seiner Kindheit hört dieses Mädchen mythische Erzählungen über den Urvater Kinsin, die ihre Eltern und Grosseltern in den abendlichen Stunden der Musse zu erzählen pflegen.

Die Eigennamen erfüllen eine bedeutende Funktion im Ritual. Kein ritueller Anlass kann sich ohne öffentliche Invokationen abspielen. Bestimmte Verwandte - wie der Neffe schwesterlicherseits - werden mit ganzen Namenlinien angeredet, wenn man sie im Rahmen bestimmter Rituale mit den Ahnen identifiziert. Während der langen kultischen Gesänge werden die Namen in die Struktur der Strophen eingeflochten. Bestimmte geheime Namen verwendet man bei der Zauberei, d.h. beim Appell an die Vorfahren⁹⁴. Mit diesen Funktionen der Eigennamen müsste man sich eingehend beschäftigen, wenn man das rituelle Repertoire der Iatmul-Kultur beschreiben möchte.

Das Eigennamensystem erfüllt eine weitere wichtige Funktion bei der Einteilung des Wirtschaftsgebiets und bei der Tradierung der Ansprüche auf bebaubares Land und Fischgründe. Alle angeführten Untergruppen der Dorfgemeinschaft verfügen über einen klar definierten Raum. Jede Elementarfamilie besitzt ihr eigenes Haus mit einem dazugehörigen Teil der Dorffläche, jeder Klan hat seinen besonderen Teil des Dorfbodens, jede Männerhausgemeinschaft ihren Dorfteil. Die ganze Umgebung des Dorfes, der ganze dorf eigene Bereich ist minutiös aufgeteilt. Auf allen Ebenen der Gliederung, beginnend mit der Einzelperson über die Elementarfamilie bis zur Männerhausgemeinschaft, bestehen klare Raumzuordnungen, die den ganzen verfügbaren Weltausschnitt durchziehen und die man in jedem einzelnen Moment als eine stabile Struktur auffassen kann. Doch gleichzeitig ist alles im Fluss: auf der Ebene der Einzelperson können die Zuordnungen - im Rahmen des Klananspruches - sogar jährlich wechseln, auf der Ebene des Klans vollziehen sich die Veränderungen im Verlaufe der Generationen. Eine der Funktionen der Mythologie besteht darin, ein gesellschaftlich verbindliches Bild von dieser Einteilung des Lebens- und Wirtschaftsgebietes zu schaffen und als Garant der Ansprüche zu dienen. Diese Funktion ist mit jener des Grundbuchamtes vergleichbar. Alle Eigentümlichkeiten der Landschaft, im Dorf selbst wie im gesamten dorf eigenen Bereich, die Grundstücke, die Gewässer werden mit Eigennamen belegt, die gleich wie die Personennamen und Klannamen auf eine systematische und zum grossen Teil öffentlich bekannte Weise im klanspezifischen Mythen- und Namenschatz verwurzelt sind. Die Namen der Landschaftszüge sind - seit undenkbaren Zeiten - im allgemeinen Gebrauch und können nicht einfach manipuliert werden, ebensowenig die markanten Züge der klan-

spezifischen Mythologie. Somit begründet der Nachweis eines systematischen Zusammenhangs zwischen meiner eigenen Klanmythologie und einem Landschaftsnamen meinen Anspruch auf Nutzung jenes besonderen Landschaftsteiles. Neben der Auseinandersetzung um das Verfügungsrecht über einen Personennamen sind die Konflikte um das Nutzungsrecht des Bodens, der Fischgründe und der Wasser-, bzw. Landwege die wichtigsten Themen der zeremoniellen Streitgespräche im Männerhaus. Man sucht die Lösung des Konflikts in einer Diskussion der strittigen Strukturteile des mythologischen Systems. Die grossartigsten und aufwendigsten von diesen Männerhausgesprächen betreffen aber die reine Mythologie; sie greifen über die Ebene der Anwendung hinaus und machen das geistige System selbst zum Thema.

11.2. DIE MYTHISCHEN HÄLFTEN

Neben dem Gegensatz zwischen der Vielzahl der klanspezifischen Mythologien und ihrer einheitlichen Grundstruktur besteht eine binäre Zuordnung aller Klanmythologien zu zwei komplementären Grossgruppierungen: auf der einen Seite ist es die mythische Hälfte der Mutter, auf der anderen die mythische Hälfte der Sonne, wobei die Sonne als Mann aufgefasst wird. Die Zuordnung aller Klane von Palimbei, eigentlich von allen Dörfern der Zentral-Iatmul, zu diesen zwei Grossgruppierungen geschieht aufgrund der inhaltlichen Merkmale ihrer Klanmythologien. Für den Mythenschatz der Sonnenmenschen sind Motive charakteristisch, welche die himmlischen Erscheinungen betreffen (oben, hell, männlich); für den Mythenschatz der Mutterleute ist es umgekehrt (die Erde, unten, dunkel, weiblich)⁹⁵. Gleichzeitig aber gilt, dass im Mythenschatz eines jeden Klans - ungeachtet seiner Zugehörigkeit zu den Mutter- oder Sonnenmenschen - eine Anzahl mythischer Ahnengestalten beschrieben wird, zwischen denen alle verwandtschaftlichen Verhältnisse vertreten sind. Die Beziehungen zwischen Mutter und Sohn, Eltern und Kindern überhaupt, zwischen Bruder und Schwester, zwischen dem jüngeren Bruder und dem älteren Bruder, zwischen dem Onkel mütterlicherseits und seinem Neffen schwesterlicherseits, zwischen der Grossmutter mütterlicherseits und ihren Enkeln, zwischen der Ehefrau und dem Ehemann, endlich zwischen Mann und Frau überhaupt bilden das strukturelle Gerüst für den Handlungsablauf aller Mythen; erzählerische und rituelle Bearbeitung dieser Verhältnisse fehlt im Repertoire keines Klans.

Die Einteilung der gesamten Dorfgemeinschaft von Palimbei in diese zwei grossen Gruppierungen der Mutter- und Sonnenmenschen hat nicht dieselbe handgreifliche und praktische Bedeutung wie z.B. die Einteilung und Zusammenfassung in die Männerhausgemeinschaften - es sei denn, diese zwei Einteilungsprinzipien fielen zusammen, was bei den Zentral-Iatmul nur ausnahmsweise ganz zutrifft. Jede Männerhausgemeinschaft wird mehr oder weniger eindeutig von einem Klanbund dominiert, der das Männerhaus

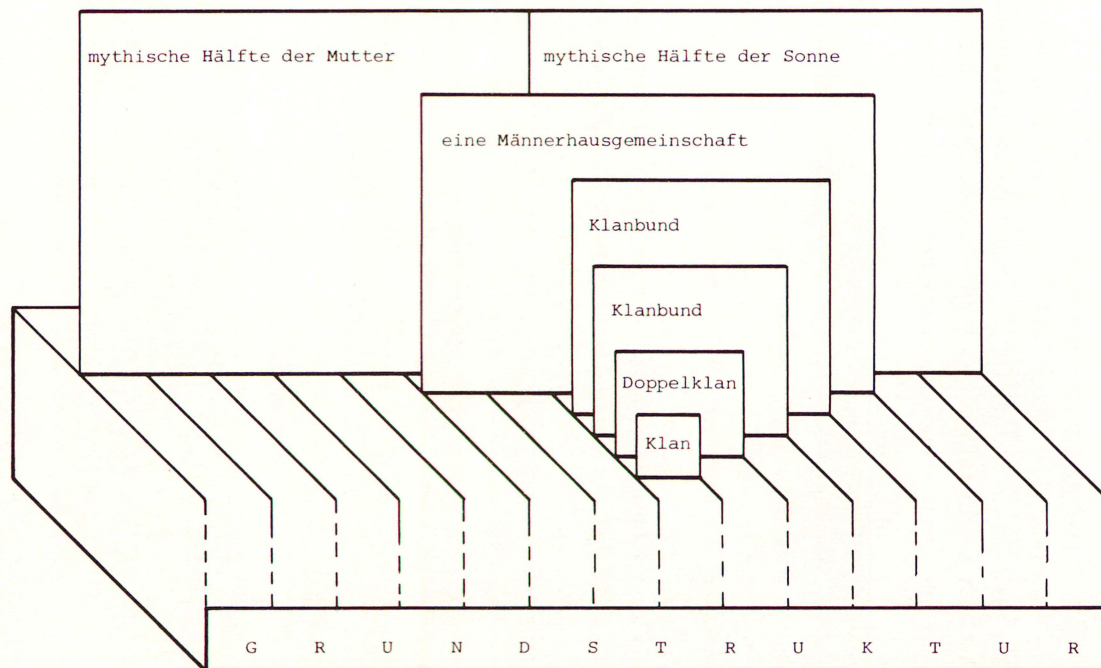


Abb. 46

gründete, und je nach der Zugehörigkeit des betreffenden Klanbundes zu den Mutter- oder zu den Sonnenmenschen bekommt die ganze Männerhausgemeinschaft eine Mutter- oder Sonnen-Dominanz. Die meisten Männerhausgemeinschaften der Zentral-Iatmul umfassen neben der dominierenden Partei zumindest einen Klan der entgegengesetzten mythischen Hälfte. So ist z.B. die Männerhausgemeinschaft Payambit eindeutig durch Klanbünde der Mutter-Hälfte dominiert; der Klan Nangusime aber, der einen Teil dieser Männerhausgemeinschaft bildet, gehört zu den Sonnenmenschen.

Vom Standpunkt der räumlichen Einheitlichkeit des Wohnbereichs aus und bei der Betrachtung der Intensität und der Häufigkeit der ökonomischen Kooperation stellen wir fest, dass die Grossgruppierungen der Mutter- und der Sonnenmenschen eine untergeordnete Rolle spielen. Der Klan, der Klanbund und die Männerhausgemeinschaft sind in diesen Belangen die ausschlaggebenden Struktureinheiten. Die Zuordnung zu den zwei mythischen Hälften spielt aber eine wichtige Rolle bei bestimmten grossen Ritualen, wie bei *wagén mbangu*, oder bei besonders gross angelegten Streitgesprächen im Männerhaus, bei denen es darum geht, ob ein Personennamen den Mutter- oder den Sonnenmenschen gehört. Wenn eine Heirat veranstaltet wird, bei welcher der eine der Ehepartner zu den Mutter- und der andere zu den Sonnenmenschen gehört, erfährt das Ritual eine besondere Ausgestaltung.

Eine andere wichtige Funktion erfüllt die Aufteilung in die mythischen Hälften bei Kontakten zwischen den Klanen, die in verschiedenen Dörfern der Zentral-Iatmul wohnen. Oft treffen wir denselben Klannamen auch jenseits der Grenzen einer Dorfgemeinschaft an: den Klan Kengwivara gibt es in Palimbei, aber auch in Yensan; den Klan Simal in Palimbei, aber auch in Kanganamun etc. Aus der Geschichte der Zersplitterung der anschwellenden Klane, die in den verschiedenen Dörfern zum Teil unabhängige Wege eingeschlagen hat, ergeben sich besondere und einmalige Klannamen; in einem solchen Fall ist die Feststellung der Verwandtschaft erst nach dem Vergleich der zentralen mythischen Motive möglich. Die Grossgruppierungen der Mutter- und der Sonnenmenschen ermöglichen jedem Besucher im fremden Dorf eine grobe Zuordnung zu dieser oder jener Gruppe, auch wenn er dort keinen Klan vorfindet, der bis in die Details eine ähnliche Ueberlieferung wie sein eigener Klan hat. Wenn ein Klan nicht eindeutig zugeordnet werden kann, liegt dies, wie es scheint, in manchen Fällen an der Haltung der Klanmitglieder selbst: sie oder ihre Vorfahren strebten keine endgültige Zuordnung zu einer der mythischen Hälften an. In den meisten unsicheren Fällen aber ist der Grund der, dass ich die betreffende Klanmythologie nicht kenne. Mit den Klammern werden Klane bezeichnet, die zur Zeit unseres Aufenthaltes keine männlichen Vertreter - oder zumindest keine mythenkundigen - im Dorf hatten.

Tabelle 17

| Die Zugehörigkeit der Klane von Palimbei zu den mythischen Hälften |
|---|
| <p>S o n n e</p> <p>Mbowi, Simal, (Mevī), (Abran), Moni, Pasigo, Nangusime, Ndumiau, Singawi, (Nragin), (Nambak)</p> <p>M u t t e r</p> <p>Yatmil, (Lenga), (Mairambu), (Wuliap), Saun, Moromat, (Wanmoro), Kengwivara, Ndamavara, (Ngilngu)</p> <p>u n s i c h e r</p> <p>Wenguandī, Watmbei, Ngawingwat, (Sui), (Sambei), Kwansi, (Yambat), (Nambut), (Ngalma), (Sambrap), (Samiangwat), (Samaniak)</p> |

11.3. DAS MYTHOLOGISCHE SYSTEM ALS EIN KODE

Bestimmte Mythen und bestimmte Namen werden geheimgehalten, und diese Geheimhaltung bildet einen auffälligen, wichtigen Teil der männlichen Subkultur. Der Ethnograph kann auf festen Widerstand stossen, wenn er versucht, diese geheimen Strukturteile des mythischen Systems herauszufinden. Nach den ersten negativen Erlebnissen habe ich alle Versuche aufgegeben, die Geheimnisse der Iatmul zu erfahren. Die wenigen Bruchstücke der geheimen Mythologie, die ich zu hören bekam, erzählten mir die Iatmul-Männer aus eigenem Antrieb. Meiner Erfahrung nach bedeutet die Kenntnis dieser Geheimnisse keinen Schlüssel zum Problem der Mythologie. Es wäre ein Irrtum, zu erwarten, dass der geheime Teil uns eine Aufklärung über den öffentlichen gibt. Die Iatmul selbst lernen zuerst den öffentlichen Teil kennen und erst auf dieser Grundlage ist es ihnen möglich, auch die mythischen Geheimnisse zu erfassen.

Mythologie ist nicht nur Wissensinhalt, sondern vor allem eine Methode der Kommunikation - ein Kode, mit einem Sprachsystem vergleichbar. Wenn wir die Mythologie der Iatmul systematisch erfassen möchten, bevor wir sie als Kommunikationssystem verwenden können, würde unsere Bemühung einem Versuch gleichen, die Grammatik und das Wörterbuch einer Sprache - oder gar ein Lexikon in dieser Sprache - zu verfassen, bevor wir sie beherrschen lernten. In beiden Fällen müsste es sich nicht unbedingt

um ein unmögliches Unternehmen handeln, es ist nur fraglich, ob es sinnvoll ist.

Vom Gesamtvolumen des mythischen Stoffes ist der weitaus grösste Teil nicht geheim. Im Gegenteil wird dauernd dafür gesorgt, dass die Knotenpunkte des Systems veröffentlicht werden, damit es brauchbar bleibt. Die eigentliche Basis des geistigen Systems der Mythologie ist die grosse Anzahl gewöhnlicher nichtgeheimer Erzählungen. Die Kinder haben Florence Weiss Hunderte von mythischen Geschichten erzählt. Schon ein flüchtiger Vergleich mit den Erwachsenen-erzählungen zeigte, dass die Kinder bereits voll ausgebildete mythische Denkmodelle besitzen. Es konnte geschehen, dass ein alter Mythologe, ernsthaft mit einem Auge zwinkernd, im Wortlaut dieselbe Geschichte erzählte, die wir ein paar Tage zuvor von einem zwölfjährigen Mädchen gehört hatten. Bei der Ueberlieferung dieses mythischen Fundaments spielen die Frauen eine wichtigere Rolle als die Männer.

Von dieser Grundlage hebt sich ein anderer Teil der Mythologie ab, der von Männern tradiert wird und dessen Funktion darin besteht, direkte Appelle an die Urahnen zu ermöglichen. Vor allem in diesem Bereich findet Geheimhaltung statt; sie betrifft die klan-spezifischen Einzelheiten, die sehr eifersüchtig gehütet werden und mit denen man sich gerne brüstet, ohne sie zu verraten. Diese besondere Klan-Ueberlieferung wird in der Regel mit höchster Diskretion vom Vater an den Sohn weitergegeben. Jedermann, gleichgültig ob er sich in den grossen Linien des mythologischen Systems auskennt oder nicht, hegt seine eigenen Geheimnisse, die er erst in fortgeschrittenem Alter dem Sohn eröffnet. Ferner werden die Grundstrukturen der Mythologie geheimgehalten, jener Bereich, in dem alle Klanmythologien konvergieren. Dabei geht es nicht nur um besondere Inhalte, sondern vor allem um Systemzusammenhänge. Die ganze Masse der nicht-geheimen Erzählungen steht in direktem Bezug zu diesen vitalen Grundstrukturen, oft aber jenseits des Bewusstseins des Erzählers und des Zuhörers. Nur ein erfahrener Mythologe kann diesen Bezug deuten, er zwinkert gerne mit einem Auge und fragt: "Möchtest du es wissen?" Ausser dem persönlichsten Geheimnis eines jeden Mannes ist das meiste nicht im eigentlichen Sinne geheim, sondern mindestens in der exklusiven Öffentlichkeit des Männerhauses gang und gäbe. Es gibt auch eine Art "öffentliches Geheimnis": Jedermann weiss, worum es geht, dennoch spricht niemand darüber. Schliesslich bleibt vieles Geheimnis vor allem für den Ethnographen. Die Grenze der Zurückhaltung ist elastisch und hängt von der Situation und von der Beziehung zum Partner ab. Wenn die Männer unter sich einem tieferen Bündnis und einer Freundschaft Ausdruck geben wollen, teilen sie sich mythische Splitter mit, die dem Geheimnis nahe stehen. Ähnlich offen wird sich ein Mann auch zu einer wichtigen Frau seines Lebens verhalten⁹⁶.

Die wirksamste Grenze des Geheimnisses wird nicht durch die Geheimhaltung gesetzt, sondern durch das Unvermögen des Zuhörers. Bei seiner Komplexität ist das System in einem sehr radikalen Sinn einfach nicht mitteilbar. Auch wenn sich die Iatmul-Mythologen zum Ziel setzten, in systematischem und didaktischem Bemühen dem europäischen

Ethnographen alles beizubringen - und dies liegt nicht unbedingt in ihrem Interesse - wäre die volle Vermittlung nur möglich, wenn der Adept einen langwierigen Vorbereitungsprozess durchgemacht hätte, der in einer stufenhaften Erweiterung und Festigung seiner Erfahrung bestünde. So wie ein Kind oder ein junger Mensch nur in einem fortschreitenden Prozess der Akkumulierung und der qualitativen Reifung das geistige System seiner Muttersprache zu verwenden lernt, so ist es auch mit der besonderen Sprache der Mythologie der Fall - allerdings mit dem Unterschied, dass im Falle der Mythologie die kumulative Vorbereitungsphase sehr lang ist und die vollständige Systembeherrschung erst spät erreicht wird. Alles in allem war es ein unmögliches Vorhaben, die Sprache und die Mythologie eines Volkes in einem Jahr erforschen zu wollen.

Im Rahmen dieser Darstellung beabsichtige ich nicht, den mir bekannt gewordenen Teil des mythischen Stoffes darzulegen. Die Edierung und Uebersetzung der Mythologie nur eines Klanbundes würde ein eigenes umfangreiches Buch ergeben. Ausser dem Namenschatz, den Ahnengestalten und dem systematischen Verzeichnis ihrer Erscheinungsformen müssten wir einerseits das ganze Gefüge der klanbezogenen mythischen Erzählungen und Gesänge einbeziehen, andererseits das reiche rituelle Repertoire des betreffenden Klanbundes beschreiben. Wegen der Verknüpfung des mythologischen Systems mit den Landschaftsteilen müsste man bei seiner Darstellung auch eine detaillierte funktionelle Topographie des Dorfes und des ganzen dorfeigenen Gebiets erstellen. Man müsste sich auch mit den komplizierten Umständen der Namengebung eingehend befassen, denn jede Person des Klanbundes ist durch mehrere Namen, die ihr zugeordnet worden sind, in individueller Weise mit dem mythologischen System verbunden. Bei der vorliegenden Darstellung ging es lediglich darum, die Komplexität des mythologischen Systems der Iatmul formal darzustellen sowie seine Inhalte und seinen Umfang wenigstens anzudeuten.

11.4. DIE AUFSPALTUNG UND ZUSAMMENFASSUNG DES MYTHISCHEN STOFFES IN ZUSAMMENHANG MIT DEM FORTLAUFENDEN PROZESS DER ENTSTEHUNG UND DES UNTERGANGS EINZELNER LINIEN

Wenn ein Klan aus mehreren Linien besteht und wenn ihre Mitglieder sich stark vermehren, kann dies dazu führen, dass jede der einzelnen Linien ihren besonderen Namen bekommt. Im Rahmen dieser Darstellung haben wir als "Klan" zum Teil quantitativ sehr unterschiedliche Gruppen bezeichnet. Wanmoro (No. 15) hat unter seinen Mitgliedern keinen Mann; nur eine ältere Frau dieses Klans lebt noch. Im Sinne der patrilinearen Abstammungsrechnung ist dieser Klan eigentlich schon ausgestorben. Dasselbe gilt vom Doppelklan Nragin-Nambak (No. 5), der auch nur Frauen zu seinen Mitgliedern zählt. Zwei Klane (No. 9 und 23) bestehen gegenwärtig nur aus je einer Elementarfamilie. Der Klan Ngilngu (No. 20) zählt zwei männliche Nachkommen; davon ist einer noch ein kleines Kind, der andere ist zwar erwachsen, aber immer noch nicht verheiratet. Einige

Klone bestehen zumindest aus einer Linie, die meisten aber aus mehreren.

Die drei Linien des Klans Mbowi tragen zusammen einen gemeinsamen Eigennamen, es gibt keine Namen, die die Linien einzeln bezeichnen. Wenn wir als "Klan" nur solche Gruppen bezeichnen, die einen besonderen Eigennamen tragen, definieren wir den Begriff etwas enger als z.B. den Iatmul-Begriff *yarangé*, der sich auch auf die Unterabteilung eines Klans beziehen kann. Nicht jede Gruppe, die als *wuna yarangé nmba* bezeichnet wird, muss unbedingt einen Eigennamen haben.

Das einzige konstituierende Mitglied der dritten Linie des Klans Mbowi, der Linie von Aundambwi, war zur Zeit unseres Aufenthaltes ein junger unverheirateter Mann namens Mariweinsik, der sich gerade in Rabaul aufhielt. Wenn dieser eine Familie gründet, wird sich mit der Geburt seines ersten Kindes die dritte Linie am Beginn einer möglichen Entfaltung befinden. Die zweite Linie befand sich vor 60 Jahren in einer ähnlichen Situation, als Tangwanawi's erster Sohn Masoabwan geboren wurde. In 60 Jahren - vom heutigen Tag an gerechnet - könnte auch die dritte Linie über 50 Personen zählen. Wenn Mariweinsik aber kinderlos bleibt, wird die dritte Linie des Klans Mbowi untergehen. Wenn sich andererseits seine Linie so vermehren würde wie die Linie von Tangwanawi, käme einmal der Zeitpunkt, an dem die Alten beschliessen würden, die zahlreich gewordenen Linien durch je einen besonderen Namen voneinander abzuheben. Einen Klannamen kann man 'ad hoc' kreieren, man folgt dabei aber den vorgegebenen Strukturen der Mythologie. Den ganzen reichen und vielfältigen Mythen- und Namenschatz des Klans Mbowi würde man zweiteilen, um zwei inhaltliche Schwerpunkte anordnen und je einen Teil des Ueberlieferungsgutes den beiden Linien zuordnen. Diese Art der Aufspaltung bedeutet zunächst keine räumliche Trennung und kein Erlahmen der Kooperation: es ist eigentlich weiter nichts als eine Namengebung. Die Linie von Tangwanawi könnte z.B. den Namen Mbowi behalten, für die Linie von Aundambwi würde man dann einen neuen Klannamen schaffen, der irgendeinen mehr oder weniger offensichtlichen, mehr oder weniger versteckten motivischen Bezug auf den anderen Teil des Ueberlieferungsgutes nähme, der dieser Linie zugeordnet worden wäre.

Der gesamte Namen- und Mythenschatz ist zu jedem Zeitpunkt auf alle lebenden Mitglieder des Klans vollständig aufgeteilt. Den einzelnen Elementarfamilien werden immer ganze Blöcke von Namenlinien, Ahnengestalten und mythischen Geschichten zugeordnet, so dass keine Namen und keine Ahnengestalten unbesetzt bzw. ausser Gebrauch bleiben. Die Neugruppierung von Blöcken und die Reorganisierung von Zuordnungen aber geschehen dauernd, wenn neue Kinder geboren werden. Ein kleines Kind hat schon seinen grossen Ueberlieferungsblock, obwohl es noch nichts davon weiss. Wenn aus ihm ein erwachsener Mann wird, der selbst Kinder hat, wird er nach und nach die Zuordnungen seiner Grosseltern und Eltern, die sterben, auflösen und auf seine Kinder übertragen. Wenn man eine Zweiteilung des Namen- und Mythenschatzes des Klan Mbowi vornähme, wie wir es angenommen haben, würde man dabei dem System der Zuordnungen folgen, das zum Zeitpunkt der Aufspaltung schon fertig vorhanden war.

Meistens braucht man aber keine neuen Klannamen zu schaffen. Wenn der Klan Mbowi sich im Verlaufe der letzten Jahrzehnte nicht vermehrt hätte und wenn alle seine Linien untergegangen wären, hätten die alten Männer seines Bruderklandes Simal die Erinnerung an die Einteilung des Ueberlieferungsgutes bewahrt, und der Klannamen Mbowi mit allen seinen Namen, Ahnengestalten und Mythen würde - wie eine tote geistige Hülle - auf eine Reinkarnation warten. Zur Zeit unseres Aufenthaltes pflegten die Alten des Doppelklans Mbowi-Simal ihren gesamten umfangreichen Mythen- und Namenschatz auf die vier Klane eines Klanbundes systematisch aufzuteilen: Mbowi, Simal, Mevi, Abran. Dennoch gab es in Palimbei keine Klane namens Mevi oder Abran: nur ihre geistige Form wurde überliefert. In Malingei und in Yindabu gab es ein paar Familien, die den Klannamen Mevi trugen; der Klannamen Abran wurde zur Zeit unseres Aufenthaltes in keinem der Dörfer der Zentral-Iatmul verwendet. Nach einer beträchtlichen Vermehrung der Mitglieder der dritten Linie des Klans Mbowi, wie wir sie angenommen haben, würden die Alten des Klanbundes beschliessen, ob sie einen dieser Reservennamen für ihre Benennung verwenden oder ob sie neue Unterteilungen im Ueberlieferungsgut schaffen sollten.

Solche leere geistige Hüllen kann man auch durch eine gezielte Adoption wieder beleben. Der Klan Saun (No. 13) besass vor rund 70 Jahren keinen männlichen Nachkommen. In dieser Situation hat ein Mann vom Klan Nangusime (No. 17) den ältesten seiner Söhne dazu bestimmt, den Klan Saun, einen wichtigen konstituierenden Klan der Männerhausgemeinschaft Payambit, aufrechtzuerhalten. Der heute älteste Mann des Dorfes, Paliwan, und seine Kinder machen nun den Klan Saun aus, während sein leiblicher Bruder Kurumbwi weiterhin zum Klan Nangusime gehört.

12. MYTHISCHE AUSSAGEN

IN POLITISCHEM UND WIRTSCHAFTLICHEM ZUSAMMENHANG

12.1. DIE AUFSTELLUNG DES PARADIGMATISCHEN ZEITABSCHNITTES

Beim Studium meines Tagebuches, das ich in Palimbei geführt habe, stelle ich fest, dass ich die meisten gesellschaftlichen Aktivitäten der Palimbei-Bewohner schon in der anfänglichen Periode der ersten drei Monate kennen lernte. Das gilt sowohl von den produktiven wie auch von den rituellen und sonstigen Aktivitäten. Andererseits habe ich in demselben Zeitabschnitt auch alle typischen Aktivitäten entwickelt, deren Träger ich selbst war. Während der dauernden Versuche, unsere beschränkte Kenntnis der Iatmul-Kultur zu erweitern, haben wir in den späteren Monaten kaum neue Typen von Aktivitäten entdeckt oder selber entwickelt. Die Erweiterung und die Vertiefung unserer Kenntnisse bestanden vor allem darin, dass wir die schon bekannten Typen von Aktivitäten immer wieder unter neuen Gesichtspunkten erlebt haben und immer systematischer in unser Gedächtnisreservoir gespeichert haben, oft ohne dass wir diese Erlebnisse in unser Verständnis zufriedenstellend integrieren könnten. In den folgenden 14 Monaten unserer Arbeit versuchten wir, mühsam und angespannt, das auszudifferenzieren, was uns als Grundriss bereits nach den ersten drei Monaten bekannt geworden war. Auf diese Weise gewannen die Ereignisse der ersten drei Monate meines Feldforschungsaufenthaltes eine paradigmatische Bedeutung. Die Beschreibung dieser Reihe von Ereignissen scheint mir das sinnvollste Vorgehen zu sein, wenn ich mir zum Ziel setze, dem Leser die typischen Aktivitäten der Palimbei vorzuführen. Eine stichwortartige Aufzählung meiner eigenen ethnographischen Aktivitäten soll aber am Anfang stehen.

Im ersten Monat habe ich in Zusammenarbeit mit Florence Weiss einen Dorfplan erstellt, Häuser gezählt und versucht, über die Dorfschaft einen Ueberblick zu erhalten. Wir verbrachten mehrere Wochen mit der Aufnahme der Namen aller Dorfbewohner, der verwandtschaftlichen Verhältnisse aller Familien und der Genealogien, die neben den Lebenden ein paar Generationen der Verstorbenen umfassen. Sodann machten wir einen Plan der Umgebung des Dorfes, der Lokalisierung der Gärten und besuchten die Splittersiedlungen sowie Nachbardörfer von Palimbei. Während dieses Orientierungsmonats haben wir die ersten Freundschaften geschlossen, die für die ganze Zeit unseres Aufenthalts von Wichtigkeit waren. Von Anfang an konnten wir uns mit der Mehrzahl der Dorfbewohner gut verständigen, da sie neben ihrer Muttersprache auch das melanesische Pidgin beherrschen, das wir im Rahmen einer Lehrveranstaltung am Ethnologischen Seminar schon in Basel geübt hatten.

Im zweiten Monat begann ich mich systematisch mit der Iatmul-Sprache zu befassen. Schon während des Orientierungsmonats machte ich Tonaufnahmen von informellen Gesprächen und übte mich in der Transkribierung und Uebersetzung der Iatmul-Aussagen

unter der Leitung von Palimbei-Bewohnern, die bereit waren, uns zu helfen. Nun entwarf ich ein Programm für tägliche Sprachübungen. Nach der langwierigen Routinearbeit der Aufnahme der Namen und der Verwandtschaftsverhältnisse beschlossen wir, falls es möglich sein sollte, unser eigenes Haus zu verlassen und eine Zeitlang im Haus einer Palimbei-Familie zu wohnen. Die Familie von Miat und Tĩmbĩn hat uns gerne aufgenommen. In ihrem Haus verbrachten wir, Florence Weiss und ich, zwölf Tage und Nächte.

Im dritten Monat wurden fast alle unsere Aktivitäten durch das grosse Ritual der Initiation bestimmt. In der ersten Hälfte waren es die Vorbereitungen, in der zweiten die rituellen Abläufe selbst, die unsere Aufmerksamkeit beanspruchten und die wir mit allen Mitteln der Dokumentation festzuhalten versuchten, ohne dass es mir immer gelungen wäre, den tieferen Sinn dieser komplexen sozialen Vorgänge zu verstehen. Während dieser Zeit wohnte in Palimbei ein weiteres Mitglied der Expedition, J. Schmid, um das Ritual zu beobachten und sich an der Arbeit der Dokumentation zu beteiligen. Zwölf junge Männer von Palimbei wurden für 16 Tage in den umzäunten Raum des Männerhauses Payambĩt aufgenommen. Getrennt von ihren Müttern und jüngeren Geschwistern lebten sie ausschliesslich in der Gesellschaft der erwachsenen Männer und wurden zugleich Objekte und Hauptakteure eines intensiven Gruppengeschehens, in dessen Mittelpunkt sie standen. Weil wir Männer sind, konnten wir, J. Schmid und ich, den umzäunten Bereich während der ganzen Zeit der rituellen Versammlung betreten. Florence Weiss, die als Frau von diesem Geschehen ausgeschlossen war, suchte die Gesellschaft der Mütter und Schwestern auf, die ihre rituellen Funktionen ausserhalb der Umzäunung erfüllten. Während dieses dritten Monats lernten wir im grösseren Umfang die Kunst des Erzählens kennen, die für die Iatmul so charakteristisch ist. An langen Abenden, manchmal in ganzen Nächten hörten wir den mythischen Geschichten zu, die sich allmählich als Bestandteile eines mythischen Baus erwiesen haben, dessen Dimensionen unser Fassungsvermögen übertrafen.

Der paradigmatische Zeitabschnitt

1. Monat (12. Oktober bis 11. November 1972)

Orientierung; Anknüpfung der Freundschaften

2. Monat (12. November bis 11. Dezember 1972)

Sprachübung; Aufenthalt in der Familie von Miat und Tĩmbĩn

3. Monat (12. Dezember 1972 bis 12. Januar 1973)

Initiation; die Kunst des Erzählens

12.2. KONZENTRIERUNG AUF DIE MYTHOLOGIE UND AUF DAS RITUAL

Ich versuchte selbst zu fischen; Tĩmbĩn, ein 35 Jahre alter Mann, stand hinten im Kanu, paddelte und steuerte langsam; mit stiller Stimme gab er mir Anweisungen, schliesslich, als nichts mehr zu sagen war, schwieg er und beobachtete meine Bemühungen. Der riesige flache See lag überall um uns herum, die Kumuluswolken türmten sich hoch über uns, ein wirksamer Gegensatz zu der Seefläche, in der wir hafteten. Intensive äquatoriale Sonne wärmte unsere nackten Körper. Ich stand vorne im Kanu mit einem Fischespeer in der Rechten. Es ist ein langer, dünner, gerader Bambusstab, an der Spitze mit mehreren im Kreis angeordneten Dornen, die trichterförmig auseinandergehen; der Speer ist sehr lang, gegen vier Meter, dennoch leicht. Freie Seefläche wechselt mit Grasflächen ab, die Wurzeln der Grashalme sind tief unter dem Wasser am Seeboden verankert und schiessen durch die Wasserschicht zur Sonne empor, bis sie die Oberfläche erreichen, über die sie noch gegen einen Meter hinaus ragen. Tĩmbĩn führte das Kanu mit feinen und ruhigen Bewegungen dem Rand der Grasfläche entlang; meine Aufgabe war es, das Wasser 10 bis 20 Meter vor dem Bug zu beobachten, und wenn ein Fisch erschien, den Speer zu schleudern; eine Hilfe bei der Entdeckung des Fisches bieten die Halme, die leicht erzittern, wenn die Fische sie berühren. Den ganzen Vormittag wiederholte ich hartnäckig meine Versuche, mit dem Erfolg, dass ich schliesslich einen Fisch traf. Wir wechselten unsere Positionen im Kanu, und in kürzester Zeit erjagte Tĩmbĩn ein halbes Dutzend fette Fische. "Im Dorf sagen wir, dass du sie gefangen hast. Abgemacht?" erklärte er.

Mein Ziel war es nicht, die Technik des Fischfangs zu studieren, noch sie zu beherrschen. Es ging vielmehr darum, die Techniken der sozialen Kommunikation zu studieren, das Gruppenleben der Iatmul und ihre Denkweise kennenzulernen. Ich wusste schon, dass die stehenden Wasser als weibliche Wesen aufgefasst werden; der Sĩmbukwan ist ein männlicher Ahne, das männliche Wesen, das in der Tiefe des Wassers verborgen liegt. Jedermann weiss, was geschieht, wenn er sich rührt. Frauen berichten über seine Unrast und seine Zeichen, wenn sie vom See zurückkehren. Auch der Fisch ist ein Zeichen seiner Präsenz, mitunter mit ihm selbst gleichgesetzt, kommt er grosszügig dem Interesse des Jägers, der Fischerin oder des Fischers, entgegen.

Die Idee des lebenden, wirksamen Ahnen, des weiblichen und des männlichen, und ihre Verknüpfung mit Phänomenen der Natur und des sozialen Lebens sind die wichtigsten Strukturteile des geistigen Systems der Mythologie, das uns in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen vom ersten Tag an beschäftigte: Erzählungen, Kultgegenstände, die mit einer besonderen geheimnisvollen Bedeutung versehen sind, eine expressive Schnitzkunst, Musik, intellektuelle Auseinandersetzungen der mythischen Zusammenhänge, melancholische Lieder, Tanz. Ich wollte mich gerade mit diesem mythischen Teil der Lebensäusserungen der Palimbei befassen - gemäss meiner Vorentscheidung. Dennoch brauchte ich die Mythologie nicht zu suchen, sie drängte sich vielmehr auf.

Die Darstellung des ökonomischen Systems habe ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht unternommen. Wenn ich aber die Techniken der Nahrungsbeschaffung, die Konstituierung der Werkgruppen und ihr Verhältnis zu den Konsumptionseinheiten, das Verhältnis zwischen dem individuellen Arbeitsaufwand und dem Produkt dargestellt hätte, wäre es unter folgendem besonderem Gesichtspunkt geschehen. Es ist eine auffällige Tatsache, dass die Iatmul mit einem relativ kleinen Aufwand einen beachtlichen Wohlstand erreichen, der die Basis für einen gesellschaftlichen Freiraum schafft. In diesem Raum kommt eine erstaunliche Vielzahl von rituellen Aktivitäten, intellektuellen Aktivitäten im Rahmen des mythologischen Systems und künstlerischen Aktivitäten zur Entfaltung. Kurz und bündig, die Iatmul verlieren nicht ihre Zeit mit Produktion von materiellen Gütern. Selbst die Aktivitäten ihres Lebens, die direkt die Beschaffung der Nahrung und die Herstellung der bescheidenen technischen Ausrüstung zum Ziel haben, weisen einen solchen allgemeinen Charakter auf, dass sie mit Musse, Witz und Ritual spielerisch durchsetzt werden¹.

In diesem dritten Teil der vorliegenden Arbeit führe ich eine repräsentative Auswahl aus den mythischen Aussagen an, die wir während der paradigmatischen Monate gehört haben, und beschreibe kurz die rituellen Ereignisse, die sich während dieser ersten drei Monate in Palimbei abgespielt haben. Aus dem Gesamtvolumen des paradigmatischen Abschnittes werden also lediglich solche Phänomene, die etwas mit der Mythologie zu tun haben, herausgeschnitten; aber auch von diesen kann nur ein Bruchteil wiedergegeben werden.

Während der drei Monate des paradigmatischen Zeitabschnittes haben wir, Florence Weiss und ich, 78 einzelne Tonbandaufnahmen gemacht. Die durchschnittliche Länge einer Aufnahme war gegen 60 Minuten, zwanzig Einheiten waren länger als eine Stunde; die Gesamtlänge beträgt mehr als 73 Stunden. Mehr als die Hälfte dieser Aufnahmezeit, fast 38 Stunden (das sind 24 Aufnahmeeinheiten), nehmen die Rituale ein, vor allem die zeremoniellen Gespräche im Männerhaus (16 St.), das Ritual der Initiation (14 und 1/2 St.) und die kultischen Gesänge (5 und 1/2 Std.). Von diesem Teil präsentiere ich etwa 20 Minuten vom Anfang des zeremoniellen Gesprächs über den Personennamen Sisalabwan (siehe Kap. 15). Bei diesen Aufnahmen ging es immer um Gruppenereignisse, die ohne unser Zutun zustandegekommen sind. Die andere Hälfte der Aufnahmezeit (rund 35 St.) nehmen persönliche Gespräche ein, die wir entweder mit einer Person oder mit einer kleinen Gruppe führten. In diesen Gesprächen tauchen insgesamt 49 Personen, das sind 22 Männer und 27 Frauen, auf. Mehrere von ihnen erscheinen in fünf bis acht verschiedenen Aufnahmeeinheiten, vor allem unsere nächsten Nachbarn vom Dorfteil Kosimbi, Mitglieder des Klans Mbowi. Es ist bei weitem nicht alles Mythologie, was sie uns erzählt haben. In 27 Aufnahmeeinheiten (von den 54 Einheiten dieser zweiten Hälfte) befinden sich aber ausgedehnte mythische Aussagen. In diesem dritten Teil der vorliegenden Arbeit zitieren wir Bruchstücke aus 15 Aufnahmeeinheiten.

12.3. DIE EXISTENZ DER AHNEN, DAS URWESEN UND DIE DORFPOLITIK²

Am dritten Tag unseres Aufenthaltes näherte sich unserem Haus ein junger Mann, er grüsste herausfordernd und begegnete mir mit einem direkten Blick. Er hiess Sukundingei vom Klan Mbowi und hat sich bald als ein gewandter Redner erwiesen. Während seiner langen Vorträge habe ich das erste Mal das mythische Denken der Iatmul verfolgen können.

Er schilderte zunächst die komplizierte Situation, die sich nach der Absplitterung der einzelnen Gruppen vom Mutterdorf Palimbei und nach der Gründung von Kanganamun, Malingei und Yensan im Hinblick auf die Besitzverhältnisse ergeben hat. Diese Auswanderer eroberten zwar im Verlaufe der Gründung ihrer Dörfer neue Gebiete, zum grösseren Teil aber blieben sie in den Grenzen des Bereiches, den sie schon vorher, als sie noch im Mutterdorf wohnten, besessen und genutzt hatten. Jede Gruppe verschob ihren Wohnsitz in die Richtung, in der sie schon vor der Absplitterung Grund und Boden hatte. Dieser Vorgang bedeutete also eher eine Unterteilung des ursprünglichen Dorfgebietes, weniger seine Erweiterung. Die Landnutzungskonflikte wurden einerseits heikler infolge des absoluten Bevölkerungszuwachses, aber auch - infolge der Zerstreuung der Beteiligten - schwieriger zu lösen. Früher mussten sie innerhalb eines Dorfes unter den Nachbarn gelöst werden, die durch ein dichtes Beziehungsgeflecht alltäglicher Kooperation miteinander verbunden waren. Diese gegenseitige Verbundenheit hat die Nachbarn einerseits gezwungen, eine friedliche und für beide Seiten annehmbare Lösung in der Diskussion anzubahnen, andererseits hat sie auch die Grundlage geliefert, die eine solche Lösung möglich machte. Später, als sich die Landnutzungskonflikte unter Parteien, die in verschiedenen Dörfern wohnen, abspielten, veränderte sich auch der Charakter der Konfliktlösung. Nachdem sich eine Auswanderergruppe entfernt hatte, sank die Frequenz der Interaktionen mit den Bewohnern des Mutterdorfes beträchtlich. Alltägliche Kooperationen hörten ganz auf, das Beziehungsnetz der gegenseitigen Abhängigkeit wurde lockerer. Die bewaffnete Auseinandersetzung wurde auch unter den Dörfern der Zentral-Iatmul zur Begleiterscheinung der Konflikte (siehe Kap. 5). Nachdem die Australier jedes selbständige kriegerische Unternehmen der Iatmul unterdrückt hatten, wurden die Landnutzungskonflikte vor Gericht gebracht. In den letzten Jahren vor unserem Aufenthalt am Sepik haben die Töchterdörfer von Palimbei vor Gericht mehrmals einen Sieg über das Mutterdorf errungen.

Unser Besucher begann diesen Zusammenhang auseinanderzusetzen, um anschliessend seine Befürchtungen über das ökonomische Schicksal von Palimbei zu äussern, das in dieser Weise von allen Seiten durch eigene Töchterdörfer bedrängt wurde. An dieser Stelle seines Vortrags hörte ich das erste Mal ein mythisches Wort. Wenn man die Ahnen rituell anspricht, um ihren Beistand zu gewinnen, verwendet man stets Teile einer bestimmten aromatischen Pflanze. Auf Iatmul nennt man sie *lagi* oder *kaméñi*, auf Pidgin *kawawar*. Als unser Besucher sich selbst und uns versichern wollte, dass Palimbei

ungeachtet dessen, dass seine Bewohner mehrmals vor Gericht verloren haben, das wichtigste und stärkste Dorf in der ganzen Umgebung sei, sagte er: "Palimbei ist der ursprüngliche Ort. Da leben wir und da befinden sich alle wichtigen Dinge. Da mögen die in den Töchterdörfern ihre Ahnen anrufen so viel sie wollen, das *lagi*, das sie nach Malingei getragen haben, ist von geringerer Wirksamkeit, und mit jenen von Yensan und Kanganamun ist es genau so. Die Wurzel von *lagi* bleibt in Palimbei, die anderen haben nur den oberen Teil mitgenommen! Wenn sie sich in Konflikten behaupten wollen, werden sie sich schliesslich doch an mich wenden müssen, ich Vater, ich verwalte den Zeremonialstuhl und alle wichtigen Dinge hier in Palimbei! Ich befinde mich am ursprünglichen Ort, ich bin der einzige, hierher müssen sie zurückkommen, um den Ahnen zu finden! Ich bin der Vater der Erde, der spricht, mein Name ist Librandi, Mariyandi!"

Die Gegenüberstellung von Wurzel und Oberteil ist nicht wörtlich zu nehmen. Als die Auswanderer das neue Dorf gründeten, haben sie dort auch *lagi* gepflanzt, und heute verfügen sie selbstverständlich sowohl über seine Wurzel wie auch über seine übrigen Teile. Diese Gegenüberstellung ist eine geläufige stehende Wendung der Umgangssprache, die auf einer Metapher beruht. 'Wurzel' ist eine ungenaue Uebersetzung des Iatmul-Wortes *angwa*, das den unteren, festeren, breiteren, reicher entwickelten Teil beliebiger Pflanzen bezeichnet; d.h. es kann auch Teile bezeichnen, die sich sichtbar über die Erdoberfläche erheben. Der gegenübergestellte Ausdruck *kwasa* bezeichnet die oberen, dünneren, zerbrechlicheren, vom Untersatz abhängigen Teile der Pflanzen, gleich ob es der obere Teil eines Baumstammes mit seiner Krone oder der obere Teil eines Grashalmes ist. Neben dieser Gegenüberstellung die sich auf der vertikalen Achse des Pflanzenwachstums abspielt, geht die zweite einher, wo *angwa* den Mutterteil einer Pflanze im Gegensatz zu den späteren Ablegern oder Sprösslingen bezeichnet. Schliesslich kann man mit *angwa* eine eng aneinander gedrängte Pflanzengemeinschaft bezeichnen, wie z.B. ein Bambusdickicht, das aus Dutzenden nebeneinander aus dem Boden schiessenden Bambusäste bestehen kann. Bei dieser Verwendung des Begriffes *angwa* verblasst die polare Gegenüberstellung zu den oberen gebogenen Spitzen der Bambusäste, und das Wort kann sich nun auf die Gesamtheit des Gebüsches beziehen. Dieses Wortpaar *angwa-kwasa* kann ausserdem eine Opposition bezeichnen, bei der das Bild aus der Pflanzenwelt in den Hintergrund tritt, entsprechend den deutschen Wortpaaren 'wichtig-unbedeutend', 'grundlegend-nebensächlich', 'tiefgehend-oberflächlich'. In der Aussage von Sukundingei steht *lagi* für die Gesamtheit der Beziehung zu den Ahnen, für die Fähigkeit, ihren Beistand zu gewinnen - und *angwa lagi* bleibt immer am ursprünglichen Ort, wie der Mutterteil einer Pflanze. Hier in Palimbei liegen die Körper der Vorfahren in der Erde begraben, die Dinge, die sie berührt haben, befinden sich hier, die Hügel, die sie mühevoll aufgeschichtet, Palmen und Bäume, die sie gepflanzt haben, desgleichen. Die Abwanderer, die späteren Ableger und die jüngeren Sprösslinge verfügen nur über *kwasa lagi*, und der Weg zu *angwa*, zum Wesentlichen und

zum Grund, zu Vater und zu Mutter führt zurück nach Palimbei³. So meinte unser Besucher, wobei er sich dessen scharf bewusst war, dass die Bewohner der Töchterdörfer, obwohl sie das unbestrittene Abstammungsverhältnis anerkennen, dennoch eine solche unbedingte Abhängigkeit von den heutigen Palimbei-Bewohnern ablehnen würden.

In der oben zitierten Aussage setzt sich unser Besucher mit seinem Urahn gleich. Ueber die Ahnen reden die Iatmul nie als über etwas Vergangenes, Abgelebtes. "Ich bin der Ahne!" ist die geläufige Redewendung, die überall dort erscheinen kann, wo wir eine Anrede oder Rede in der dritten Person erwarten würden⁴. "Ich bin der lebendige Ahne, ich spreche, ich bewege die Welt!" Librandi und Mariyandi, mit denen er sich im Zitat gleichsetzt, sind konkrete Urväter aus dem Klan unseres Besuchers in einer entfernten Generation. Im weiteren Verlauf seines Vortrags, nachdem er seine in der Genealogie lokalisierbaren Ahnen genannt hat, erreicht er die Stufe des Ursprungs und setzt sich direkt mit dem ersten Wesen gleich. "Am Anfang gab es keine Erde, gab es keinen Vater, keine Mutter und keine Menschen! Es gab keine Bäume, [keine Tiere], und überhaupt keine Dinge - nur ich allein! Ausser mir kein Wesen! Ich selbst! Wer? Mein Vater Kinsin, der eigentliche Vater, der Schlangenvater." Der Erzähler macht an dieser Stelle eine Geste: fest auf der Erde stehend, mit etwas gespreizten Beinen, sodass ihm seine Füsse, 30 bis 40 cm voneinander entfernt, einen stabilen Stand verleihen, stampft er ein oder zwei Mal mit einem Fuss auf den Boden, schiebt ihn dabei vorwärts und drückt mit dem ganzen Körper nach, als ob er das masslose Erdreich unter seinen Füßen mit seiner geringen Kraft nach vorne bewegen möchte. "Kann es mir gelingen, die Erde nur ein wenig vom Ort zu bewegen? Wem könnte dies gelingen? Nur dem Schlangenvater, nur dem Kinsin, dem Vater Kinsin! Nur sein Fuss kann das vollbringen! Ich, von ihm gezeugt, spreche, hier ist er vorhanden, in mir! Seinen Namen kann ich nicht nennen, bin ich doch ein gehorsamer Sohn meines Vaters! Auf meinem Boden befinden sich zwei Fremde mit weisser Haut, ein Mann und eine Frau, die wollen sich unserer Dinge [mit Hilfe des Tonbandgeräts] bemächtigen."

Im ersten Zitat wird der Stuhl erwähnt; es handelt sich um eines der zentralen mythischen Sinnbilder, dessen bedeutendste Verkörperung der grosse Zeremonialstuhl in der Mitte des Männerhauses ist. Kleinere Hocker, von 20 bis 40 cm Höhe, bilden einen unabdingbaren Bestandteil der Inneneinrichtung der Wohnhäuser, wo sie den männlichen Bereich markieren. Frauen setzen sich nie auf diese Hocker, sie lassen sich immer direkt auf den Hausboden im Schneidersitz nieder, dabei ordnen sie unauffällig - aber mit einer nie nachlassenden Sorge - ihre Faserröcke, damit keine Blicke zwischen ihre Schenkel dringen können. Die Hocker, mehr oder weniger reich mit Schnitzereien verziert, sind typische Produkte des männlichen Handwerks, in den Stunden der Musse hergestellt, beim Plaudern im Männerhaus ohne Eile fertig gearbeitet; sie sind Fetische des Alltags, Symbole der Männlichkeit. In der Mitte des Männerhauses, dicht an den Zentralpfosten gestellt, befindet sich der Zeremonialstuhl. Er hat die gleiche Gestalt wie die gewöhnlichen Hocker, ist nur viel grösser, gegen 80 cm hoch. Auf sei-

196

ner Seite befindet sich eine anthropomorphe Figur, die aus dem gleichen Stück Holz geschnitzt und etwa doppelt so hoch ist wie der eigentliche Stuhl. Die Figur sitzt nicht auf dem Stuhl. Sie verschmilzt zum Teil mit ihm, indem ihre Beine mit zwei Beinen des Stuhles identisch sind. Eher sieht es so aus, als ob die Figur neben dem Stuhl stehen würde, wenn man sie frontal anschaut. Von der Seite sieht man wiederum deutlicher, dass der Stuhl einen Teil des Körpers dieser Figur ausmacht. Der zentrale Pfosten des Männerhauses, der den schweren, langen Firstbalken in der Mitte stützt, und der Zeremonialstuhl auf seiner Seite bilden eine mythische Einheit. Sie sind Bilder des wichtigsten männlichen Urahnen der gegebenen Männerhausgemeinschaft, des Gründers des Männerhauses, und tragen seine Namen⁵. Diesen bedeutenden Ort, den Urort der Gemeinschaft von Palimbei evozierte unser Besucher als er sagte: "...ich, der Vater, ich verwalte den Stuhl und alle wichtige Dinge hier in Palimbei!"

12.4. DIE UNHEIMLICHE AHNFRAU

Am sechsten Tage unseres Aufenthaltes besuchte ich, im Verlaufe der Arbeit an der Aufnahme der Verwandtschaftsverhältnisse, ein Haus im Dorfteil Payambit. Kenginwan vom Klan Yatmil, ein Familienvater mit grossen durchdringenden Augen, im Gegensatz zur Ausdrucksfülle von Sukundingei zurückhaltend und vorsichtig, erzählte mir, wer alles im Haus wohnt. Als ich seine Angaben niedergeschrieben hatte, schaute ich mich im Haus um und stellte Fragen über die Einrichtung. Hoch über uns im dunklen Raum unter dem Firstbalken des Satteldaches schwebte ein grosser Gegenstand, ein längliches unförmiges Paket. Ich erfuhr von meinem Gesprächspartner, dass dort oben in dem Paket neben anderen Reliquien zwei Bambusflöten aufbewahrt werden, die er von seinem Vater geerbt hatte. Sie gehören zum streng gehüteten Klanbesitz und werden nur bei wichtigen Festen geblasen. Frauen dürfen sie nicht sehen, deswegen sind sie sorgfältig in Pflanzenmaterial eingehüllt. Beide Flöten bilden eine Einheit und werden immer gleichzeitig von zwei Musikanten geblasen. Ihre Melodie ist die Stimme einer Ahnfrau. Wenn sie ertönen, ist sie, die Mariyamensawa, gegenwärtig. Mein Gesprächspartner versicherte mir, dass diese Urfrau mit unheimlichen Kräften ausgestattet ist, über ein vernichtendes Feuer waltet, und dass nicht einmal ihr Bruder, der mächtige Urahn, der im Zeremonialstuhl in der Mitte des Männerhauses symbolisiert wird, etwas erfolgreich unternehmen kann, wenn sie ihm ihren Beistand verwehrt. An diesem Tag wurde mir das erste Mal das mythische Geschwisterpaar der Iatmul-Mythologie bewusst, zwei übergrosse Gestalten, Mann und Frau, Urahn und Ahnfrau, Bruder und Schwester. Mehr erfuhr ich von meinem Gesprächspartner nicht; er versprach mir bereitwillig, einmal das Paket zu öffnen und mir den Inhalt zu zeigen. In Wirklichkeit hat sich unsere Beziehung nie so vertieft, dass ich das Flötenpaar der Mariyamensawa und weitere Gegenstände, die sich im Paket befinden müssen, zu sehen bekommen hätte⁶.

12.5. DIE ENTSTEHUNG DER SAGOPALME⁷

Am gleichen Tag abends besuchte uns Maringi vom Klan Nдуміаи, auch unser Nachbar; von der Veranda unseres Hauses konnten wir sein Haus sehen. Seine Kinder spielten in der Umgebung unseres Hauses, und seine Frau ging vorbei, wenn sie früh am Morgen mit ihren Fischereigeräten unterwegs zum See war. Er kam ziemlich spät, als im Dorf schon Ruhe herrschte. Gleich nach einer kurzen Begrüssung hat er sich anerböten, uns eine Geschichte zu erzählen. Sie handelte von seinem Vorfahren, der die Sagopalme hervorgebracht hat, um seinem Volk Nahrung zu verschaffen; genauer gesagt, verwandelte er sich selbst in die Sagopalme und bot sich selbst als Speise an.

"Früher hat es keine Sagopalme gegeben, man kannte nur fleischliche Nahrung. Fisch ass man zusammen mit Erde, da es kein Sagomehl gab, aus dem man Sagofladen hätte backen können. Erdschollen hatte man an der Sonne getrocknet, und man ass sie zum Fleisch - bis Maim eingeschritten ist." Sehr ernst, mit halblauter Stimme erzählte unser Gast. Mitunter versicherte er sich mit einem suchenden Blick, ob nicht jemand in der Nähe des Hauses zuhörte. "Zunächst hatte Maim die menschliche Gestalt noch nicht angenommen, auch nicht die der Sagopalme. Er nahm zunächst die Gestalt eines Vogels an. [Bevor er überhaupt eine Gestalt angenommen hatte, existierte er tief im Körper der Erde], unter dem Dorfboden, auf dem wir spazieren, verborgen, ein kleines winziges Ding. Als er die notdürftigen Speisen seiner Nachkommen betrachtete, ergriff ihn Mitgefühl mit ihnen." Unser Gast erzählte immer ein paar Sätze auf Iatmul, in seiner Muttersprache, und übersetzte sie anschliessend ins melanesische Pidgin, eine beachtliche Dolmetscherleistung, die er auf meinen Wunsch zustandebrachte. Iatmul und Pidgin wechselten abschnittsweise ab, und so hatte ich die Gelegenheit, mich in den sprachlichen Vorgang zu vertiefen.

"So verwandelte sich Maim in die Sagopalme. Gleichzeitig suchte er einen Mann im Traum auf und sagte zu ihm: 'Hör zu! Ihr sollt von mir künftig essen! Ihr werdet mich finden, mich spalten, mich öffnen und auswaschen!' Darauf brach dieser Mann auf, nahm seine Axt, fällte eine Sagopalme, spaltete sie, öffnete [den Stamm], schlug [das Mark] heraus und wusch es, bis das weisse Sagomehl erschien." Normalerweise stellt man ein Gefäss unter den Trog, in dem das zerschlagene Sagomark gewaschen und geknetet wird. Durch einen Abfluss verlässt das Wasser zusammen mit Sagomehl den Trog, fällt in das darunter stehende Gefäss, füllt es und fliesst dann dauernd über seine Ränder, wobei das Sagomehl im Gefäss bleibt. Quer über dieses Gefäss wird ein junges Sagoblatt gelegt, das den Wasserstrahl aus dem Trog auffängt; das Mehl, das sich unten im Gefäss ansetzt, darf nämlich nicht aufgewühlt werden, sonst würde es mit dem überfliessenden Wasser verloren gehen. "Der Mann wusste noch nicht, wie bei der Sagogewinnung eigentlich zu verfahren ist. Er knetete das Sagomark zusammen mit Wasser, und das Mehl, das in der abfliessenden Flüssigkeit enthalten war, begann sich auf den Blättern am Waldboden anzusetzen. Das Wasser floss ab, und weisses Sagomehl blieb an den Blättern

zurück. Er nahm das frische Sagomehl in den Mund, aber es schmeckte ihm nicht. So versuchte er, es am offenen Feuer zu rösten. Zu dieser Zeit gab es noch kein Geschirr aus gebranntem Ton, keine Pfanne und keine Feuerschale. Ueber ihre Entstehung kann ich nicht berichten, [darüber wissen Männer von anderen Klanen]. Im Feuer war aus dem Mehl eine wirkliche Sagospeise geworden, und er ass sich satt. Die Sache wurde bekannt, und alle haben sich der Sagopalme bedient, sie assen keine Erde mehr, sondern Sagofladen mit Fisch, es ging ihnen gut und sie vermehrten sich. Jetzt haben sie erst die richtige menschliche Lebensweise angenommen; die Geschlechter, die auf getrocknete Erde angewiesen waren, haben sie noch nicht gekannt, wussten nichts vom wohltuenden Geschmack der Sagospeisen. Erst Maim, nachdem er sich in die Sagopalme verwandelt hatte, forderte sie auf: 'Bedient euch der Sagopalme!' Maim, er ist mein Vater! Sago, er ist mein Vater! Er ist die Sache, die wir behüten und die unsere weitere Existenz garantiert. Ich erzählte aus der Geschichte meiner Vorfahren. Was ich dir erzählte, haben uns unsere Vorfahren erzählt. Es handelt sich um das Wirken unseres Vaters Maim."

Unser Besucher war ein verhältnismässig junger Mann und kein Experte in mythologischen Fragen. Ueber die Entstehung der Sagopalme, eines der zentralen mythischen Themen, gab er nur einen knappen Bericht, nur ein Grundgerüst des mythischen Ereignisses. Später habe ich mit dem komplexen Bezugsnetz, in dem die Sagopalme steht, noch viel zu tun gehabt; neben anderen vermittelte mir Maringi selbst viele weitere Informationen zur Sagopalme und zu Maim. Aber unabhängig davon, wie ausführlich seine erste Erzählung war, kamen mir bei dieser Gelegenheit zwei Phänomene von fundamentaler Bedeutung zum Bewusstsein: Die Iatmul glauben, dass ihre Vorfahren verschiedene Gestalten annehmen können und die natürlichen Bestandteile der Welt hervorgebracht haben; die Fähigkeit, Gestalt anzunehmen, ist dabei die Grundlage der Hervorbringung. Die Vorstellung eines einmaligen Schöpfungsaktes, wenn auch vorhanden, ist von sekundärer Wichtigkeit - im Vordergrund steht die Vorstellung einer dauernden Wiederholung. Das Wirken der Ahnen kann man zu beliebiger Zeit in Form des Wachstums neuer Sagopalmen beobachten⁸. Dies ist auch die Grundlage der Vorstellung vom menschlichen Einfluss auf die vegetativen Vorgänge. Man glaubt, dass die alten Männer, die eine besonders nahe Beziehung zu den Ahnen haben, mit ihrer Zustimmung und mit ihrer Hilfe in die natürlichen Vorgänge eingreifen können. In der dritten Woche des Aufenthaltes hat Florence Weiss mit mehreren Frauen über ihre Arbeiten Gespräche geführt; aus diesen stammt das folgende Zitat. Saunmari vom Klan Wenguand⁴, eine jung verheiratete Frau, sagte: "Ueber den Sago kann nicht jedermann verfügen wie er will. Mein Grossvater mütterlicherseits, Paliwan, der kann es. Wenn er sagt 'Es wird Sago geben!', dann wird es eben viel geben. Wenn er sagt 'Oh, ihr habt den Sago schlecht behandelt, ihr werdet keinen bekommen!', wenn er das sagt, werden wir keinen bekommen."

12.6. DER ANFANG DER WELT, SCHWARZ UND WEISS⁹

Sukundingei, der erste Mann, der unser Haus aufgesucht hat und der mir die politisch-ökonomische Lage von Palimbei auf den ersten Anhieb ausführlich dargestellt hat, wurde plötzlich knapp und kurz, als er im Rahmen seiner Vorträge die mythischen Andeutungen machte, die ich oben zitiert habe. Es handelt sich nämlich um mythische Geheimnisse, die zum geistigen Besitz eines Klans gehören und über die auch innerhalb eines Klans nur eine kleine Gruppe von älteren erfahrenen Männer verfügt. "Ich bin der jüngste von meinen Geschwistern und habe mehrere Brüder," sagte Sukundingei. "Ich habe Angst vor meinen älteren Brüdern, ich kann nämlich manches über den Ursprung der Dinge sagen, und sie nähmen es mir übel, wenn sie davon erfahren würden. Du nimmst meine Rede auf Tonband auf und, wenn sie es wieder bei dir hören, werden sie mit mir schimpfen. Ich bin der jüngste und habe kein Recht, weiter zu reden. Es darf nicht geschehen, dass ich einen Schritt zu weit gehe und den Grund des Gedankens ausspreche. Stoppe das Gerät!"

Zwanzig Tage später, am Ende der dritten Woche unseres Aufenthaltes, besuchte uns abends Masoabwan vom Klan Mbowi, ein älterer Bruder von Sukundingei. Es war sein erster Besuch bei uns. Wir waren Gäste des ganzen Dorfes, im engeren Sinne waren es aber Masoabwan und seine Klängenossen, auf deren Gastfreundschaft wir angewiesen waren. Die Häuser, die wir bewohnten, standen auf dem Boden dieses Klans, und seine Mitglieder waren unsere nächsten Nachbarn. Masoabwan, der älteste seines Klans, hätte uns schon früher besucht, wenn er sich in den ersten Wochen unseres Aufenthaltes nicht ausserhalb des Dorfes aufgehalten hätte. Nun besuchte er uns, und aus der vorsichtigen Begegnung ist bald eine feste Beziehung geworden, in der beide Seiten Erwartungen hegten und das Beste von sich zu geben versuchten. Schon dieses erste Treffen ist schnell vertraulich geworden und dauerte mehrere Stunden, während deren wir die Intelligenz von Masoabwan und seine Sprachkraft bewundern lernten. Am Ende des Gesprächs, schon tief in der Nacht, teilte er uns eine Erzählung über den Anfang der Welt mit. Wieder haben wir unseren Gesprächspartner nicht direkt darum gebeten, dass er uns mythische Geschichten erzählt. Er selbst interessierte uns. Wir fragten nach seinem Lebenslauf, nach den Mitgliedern seiner Familie. Er fragte uns über unsere Ziele und wollte über den Zweck unseres Aufenthaltes Bescheid wissen. Anschliessend nützte ich die Gelegenheit, begann eine langwierige Diskussion über die Klanstruktur des ganzen Dorfes und versuchte, die verschiedenen Lücken in den Genealogien, die ich in den letzten Wochen aufgenommen hatte, auszufüllen. Nach einiger Zeit tauchte ich aus dem Dschungel der verwandtschaftlichen Stränge der gesamten Dorfschaft wieder auf, nicht klüger als zuvor, und im Gespräch ergab sich wegen meiner Erschöpfung eine ruhige Pause. In diesem Moment ergriff Masoabwan die Initiative und fing an zu erzählen.

"Ursprünglich hat es keinen Erdboden gegeben, so sprach mein Vater zu mir. Es gab gar keine Erde, überall war nur Wasser. Dieses Wasser war aber nicht weit und breit,

[es war kein richtiger See], es war nur eine Art Lache. Nun, in diesem Wasser rührt sich etwas, es ist kein Gegenstand, der sich bewegt, es ist nur eine kleine Welle, als ob sie von einem Windhauch verursacht wäre, es ist nur eine kleine Bewegung im Wasser. Die langsam kreisende Bewegung wird immer stärker, es entsteht schon Schaum auf der Wasseroberfläche. Es ist Leben im Wasser. Aus dieser Bewegung und aus dem Schaum entsteht der erste Mensch. Er steht aufrecht, und unter seinen Füßen sammelt sich der künftige Grund; er ist das einzige Wesen überhaupt.

"Es gab noch kein Licht, keine Sonne, keinen Mond, keine Sterne, nichts; und immer noch keinen richtigen Grund. Auch der Mensch war noch kein richtiger Mensch, er war viel kleiner, und seine [schnabelartige] Nase reichte bis zu seiner Geschlechtsgegend. Er spazierte hin und her, ein paar Schritte - wie bis zu der Hauswand dort -, dann wandte er sich um, spazierte zurück, wandte sich wieder, und so weiter und so fort immer auf derselben Linie hin und her, bis unter seinen Füßen ein erstes [keimhaftes] Erdreich entstand. Er spaziert lange auf seiner Bahn hin und her, unter seinen Schritten senkt sich der neue Boden immer etwas tiefer, rechts und links seiner Bahn erhebt sich der Boden ein wenig, so dass allmählich zwei [parallele längliche] Hügel entstehen, wie in unseren Dörfern der Zeremonialplatz eine Einsenkung zwischen zwei Reihen der Aufschichtungen ist.

"Das erste Wesen hält inne, es denkt. Allein durch die Kraft seines Gedankens beginnt eine neue Bewegung im Wasser, eine kreisende Bewegung, die immer kräftiger wird, bis sich Schaum entwickelt. Kennst du das? Hast du schon gesehen, wenn starker Wind kommt, was für Wasserbewegungen und was für Blasen im Schaum entstehen? Die kreisende Bewegung setzt sich fort, es ist wieder ein Mensch in der Blase. Durch den Gedanken des ersten entsteht ein weiterer Mensch. Die Blase platzt, und ein Mensch springt hervor - das ist der ältere Bruder. Nach ihm ein weiterer Mensch - das ist der jüngere Bruder. Schliesslich noch eine Frau. Das war die erste Schöpfung. Nach dem ersten, dem kleinen, sind drei weitere entstanden! Diese Menschen wurden nicht von einer Mutter geboren, man hat sie auch nicht aus Erde gemacht, wie es uns die Missionare erzählen, der Vater Gott habe sie aus Erde gemacht. Nein, sie entsprangen dem Schaum auf dem Wasser, sie kamen aus Blasen hervor, zwei Brüder und eine Schwester.

"Der Erste nun, der Urvater selbst, betrachtet sie und sagt: 'Ach, eure Welt ist noch nicht in Ordnung!' Darauf legt er sich auf seinen Bauch und beginnt sich in eine Schlange zu verwandeln. Seine Glieder schmelzen mit dem Körper zusammen, sein Kopf wird zum Schlangenkopf, seine Beine zum Schwanz, so liegt er auf seinem Bauch, nun schon fertige Schlange. Da spuckt er plötzlich aus: bah! - und das [kleine keimhafte] Erdreich beginnt sich zu erweitern, während er selbst seinen Schlangenkörper rückwärts schiebt. Noch einmal: bah! - das Erdreich erweitert sich, die Schlange schiebt sich rückwärts. Bah! - spuckt er nochmals und die Erde wird immer grösser, so macht er immer wieder." Masoabwan unterbrach seine Erzählung für einen Moment. Bis jetzt

flüsterte er fast, wie man es bei einer wichtigen Mitteilung macht; ab und zu schickte er Blicke in die nächtliche Dunkelheit, lauschte den Geräuschen nach, ob sie nicht die Ankunft eines Menschen ankündeten. Es ging ihm nicht so sehr um die Verheimlichung eines Inhalts - seine Erzählung war sorgfältig kontrolliert, und alles, was er von der Entstehungsgeschichte zurückhalten wollte, mied er geschickt, ohne dass der Eindruck der Lückenhaftigkeit erweckt wurde. Von anderen, aber auch von ihm selbst hörte ich später Weiteres zu diesem Thema, so dass ich die Auswahl, die er am ersten Gesprächsabend getroffen hatte, von den späteren Versionen abheben kann. Mehr als irgendein mythisches Geheimnis wollte er den Umstand verbergen, dass er mit uns überhaupt solche vertrauliche Unterhaltungen führt. Wenn uns jemand zugeschaut hätte, wäre er sicher verwundert gewesen, dass Masoabwan uns, ganz fremden Menschen, die er das erste Mal besuchte, offenkundig irgendwelche bedeutenden Worte zuflüstert. Unser Gast brach eine Betelnuss entzwei und begann zu kauen; er entspannte sich und sprach nun lauter.

"Schaut, ich kaue Betel, und mein Speichel ist rot, wenn ich spucke. Ihr zwei pflegt nicht Betel zu kauen, so ist eure Spucke schön weiss. Im Innern der Erde findet man weisse Erde; im Innern des Steines ist seine Masse weiss! Seine Aussenfläche wurde vom Regen begossen und von der Sonne erhitzt, sie ist schwarz!" Er schaute mich an, als ob er eine Antwort erwarten würde, und ich wiederholte fasziniert seine Worte, die, glaube ich, bedeuten sollen, dass ich und er verschieden sind. Er fuhr fort.

"Mein Vater sagte mir, dass dieses erste Wesen, diese Schlange, zur Erde wurde. Er selbst ist der Boden, [sein Name] ist Kinsin." Ich: "Er hat den Boden hervorgebracht?" Masoabwan: "Ja. Er hat den Boden hervorgebracht. Er ist der Boden, auf dem wir treten. Sein Gesicht verschwand in der Tiefe, und auf seinem Rücken bauen wir unsere Häuser, wir pissen und scheissen auf ihn. Er bewegt sich nicht, er ist Erde, endgültig in die Erde verwandelt. Dennoch ist er nicht einfach Erde - er ist Mensch! Er ist ein Mensch, der die Gestalt einer Schlange angenommen hat, mit langem Gesicht und mächtigem Haarwuchs am Unterkiefer." Ich: "Mit einem langen Gesicht? Wie eure Schnitzereien, wie die plastischen Darstellungen?" Masoabwan: "Ja."

"Der Vater sagte zu mir: 'Schau mich an! Nur meine Augen sind ohne Behaarung glatt wie ein Ei. In den Nüstern haben wir Haare, in den Ohren auch, um das Arschloch, den Penis, die Hoden, überall gibt es Haare, an den Armen und Beinen, an der Brust, am Rücken! Siehst du, kein Fleckchen kann ohne Behaarung bleiben. Immer spriessen die Haare, unaufhörlich, sie müssen seinen Körper bedecken!' So sagte es mir mein Vater." Masoabwan lacht, offen und intensiv. "Im Innern unseres Körpers gibt es keine Haare, drinnen in der Vulva, in ihrem Innern gibt es keine Haare. Draussen schon, draussen ist jeder Körperteil behaart. Der Erdboden ist ein Mensch! Ein Mensch! Er bleibt bewegungslos, bis er sich dann auf einmal durch seinen eigenen Gedanken in Bewegung setzt. Es gibt dann einen unheimlichen Laut und eine ungeheuerere Bewegung, man sagt, es ist das Erdbeben, der Erdboden wird erschüttert." Der Erzähler hält wieder für

202

eine Weile an. Dann fährt er fort, mit einer etwas härteren Stimme.

"Du, ein Europäer, du hast eine weisse Haut! Ich, ein Neuguinenser, ich bin schwarz! Du bist der jüngere, der kleinere Bruder, so sagte mein Vater. Ich bin der ältere, der grössere Bruder. Wir Neuguinenser stammen vom älteren Bruder her. Die Schwester, von der ich vorhin sprach, stiess zu dir, zum jüngeren Bruder, und ich, der ältere Bruder, blieb alleine und ohne Beistand." Der Erzähler macht eine Pause. "So, so. Dies, dies hat mir mein Vater gesagt. Und glaube nicht, dass es sich hier um Vorstellungen handelt, die von den Europäern kommen! Nein, glaube das nicht! Was ich dir erzähle, erfuhr ich von meinem Vater selbst. Wir zwei Brüder lebten zuerst in Eintracht, bis sich der ältere Bruder an seiner Schwester vergriffen hat, er ging mit ihr [und beschlies sie]. In dem Moment flogen die Speere... [Nach dem Ausgang des Kampfes] entfernte sich der jüngere Bruder, und die Schwester verschwand mit ihm. Der jüngere Bruder, der mit seiner Schwester wegging, verfügt nun über allerhand wirk-same Dinge; dem älteren Bruder, der sich an der Schwester vergriff und der heute in Neuguinea lebt, blieb nichts als Mühe.

"Wenn der ältere Bruder sich ein Haus baut, wenn er ein grosses Kanu baut oder eine andere grössere Arbeit unternimmt, muss er Schweine schlachten, Hühner schlachten, ein grosses Essen vorbereiten. Am Tage, wenn seine Arbeit gemacht werden soll, kann das ganze Dorf zusammenkommen und ihm bei der Arbeit helfen. Der jüngere Bruder braucht sich keine solche Gedanken zu machen, braucht nicht weitere Männer zu rufen, wenn er seine Arbeit bewältigen will; er selbst kann alles, er braucht sich nur etwas zu wünschen, und schon ist es erfüllt. Er selbst kann alles nur aus seinem Gedanken heraus, alles, was er braucht, stellt sich von selbst ein. So hat es mir mein Vater erzählt."

Ich: "Das ist unmöglich. Um etwas hervorzubringen, müssen wir alle arbeiten. Du arbeitest, ich arbeite. Nur so kann etwas entstehen." Masoabwan: "Gut, gut! Das ist deine Regel. Eine Regel des weissen Mannes. Ich erzähle dir von anderen Zeiten... Es ist eine Geschichte, die ich von meinem Vater erfahren habe. So hat er es mir erzählt." Wieder ein intensives, kurzes Lachen. "Mein Vater hat gesagt: Verschiedene [zarte und] kraftlose Speisen werden dem jüngeren Bruder zugeordnet; verschiedene Arten kraftvoller [und grober] Speisen dagegen dem älteren Bruder. Mit der Arbeit ist es entsprechend: der ältere Bruder hat schwere Arbeiten zu verrichten, der jüngere dagegen keine. Alles, was er braucht, liegt bei der Hand. Der ältere Bruder muss manches Ding im entfernten Wald holen, mit Mühe schleift er [die Stämme] zum Wasser, bindet sie zum Floss zusammen, dann paddelt er und stakt, bis er sie im Dorf hat. Dann, wenn er endlich an die eigentliche Arbeit geht, muss er das ganze Dorf auf die Beine stellen, dass er ein Haus bauen kann. Stell dir eine Feuerschale vor oder einen grossen Tontopf, der entzweibricht. Nun, den oberen [unbrauchbaren] Teil bekommt der ältere, den unteren Teil der jüngere Bruder, und die Lose sind aufgeteilt! Kraftvolles, festes Essen bekommt der ältere, dünnes, wässriges Essen der jüngere Bruder. Wir haben

einen und denselben Vorfahren, derselbe Vater hat uns gezeugt, [dennoch haben wir verschiedene Lose]: alle guten Dinge sind bei dem jüngeren Bruder, alle mühevollen, gefährlichen beim älteren Bruder. So wurde es aufgeteilt und so sind wir jetzt. So habe ich meinen Vater erzählen hören."

12.7. DIE MYTHISCHE BEGRÜNDUNG DER TAUSCHBEZIEHUNG¹⁰

Weitere mythische Mitteilungen liessen zwei Wochen auf sich warten. Während dieser Zeit war ich einerseits mit den Genealogien und mit der Klanstruktur des Dorfes und andererseits mit täglichen Sprachlektionen beschäftigt. Am Anfang der sechsten Woche unseres Aufenthaltes fuhr Florence Weiss das erste Mal nach Satkwi, einem Markt im nördlichen Wald, wo die Frauen der Männerhausgemeinschaft Nambariman ihren Fisch gegen das Sagomehl der Marap-Frauen tauschen. Eine junge Frau vom Dorfteil Kosimbi, unsere nächste Nachbarin Yangi vom Klan Mbowi, lud Florence ein, die Marktreise mitzumachen.

Die Märkte im Wald nördlich des Sepik sind keine offenen Märkte; jeder von ihnen ist nur einem genau definierten Personenkreis zugänglich. Die Frauen von Payambit, der anderen grossen Männerhausgemeinschaft von Palimbei, gehen nicht nach Satkwi, sie besuchen andere Marktplätze, wo sie mit Frauen aus anderen Walddörfern tauschen. Dasselbe gilt von den übrigen Dörfern der Zentral-Iatmul: Frauen aus Yensan tauschen mit Frauen aus Nangusap, die aus Kanganamun mit Frauen aus Gaikorobi etc. Diese bilateralen Tauschbeziehungen werden als solche von allen Nachbardörfern anerkannt. Gleichzeitig kommt es vor, dass manche Frauen nicht im Rahmen einer solchen traditionellen Beziehung tauschen, sondern von Zeit zu Zeit oder sogar regelmässig einen Marktplatz aufsuchen, der einer anderen Männerhausgemeinschaft oder einem ganz anderen Dorf gehört. Solche Fälle gelten aber als Ausnahmen, haben immer eine besondere Begründung, und die zwei Parteien, die eine traditionelle bilaterale Tauschbeziehung unterhalten, müssen ihre Einwilligung zu einer solchen Ausnahme geben. Die Zählung, die Florence Weiss an jenem Tag in Satkwi machte, hat gezeigt, dass nur zwei Drittel aller Frauen, die vom Fluss zum Markt kamen, von Palimbei stammten. Von der Gesamtzahl 31 waren nur 17, das sind 55%, von der Männerhausgemeinschaft Nambariman, 4 von der Männerhausgemeinschaft Payambit, und 10 Frauen kamen aus anderen Dörfern als Palimbei. Alle diese Ausnahmen wurden von den Frauen und Männern der Männerhausgemeinschaft Nambariman aus besonderen und allgemein bekannten Gründen toleriert.

Einige Frauen von Kanganamun versuchten bereits mehrmals in den letzten Jahren, nach Satkwi zu fahren, um dort mit Frauen aus Marap zu tauschen. Gegen diese Nichtbeachtung der traditionellen Marktbeziehung stemmen sich die Palimbei heftig, und die Frage der Ausschliesslichkeit der bilateralen Tauschbeziehung zwischen Marap und Palimbei ist in bezug auf diese Versuche der Kanganamun-Frauen zu einem permanenten

Konfliktherd in der ohnehin gespannten Beziehung zwischen Palimbei und seinen Töchterdörfern geworden. Wenn von Zeit zu Zeit eine oder zwei Kanganamun-Frauen versuchen, nach Satkwi zu fahren und dort zu tauschen, werden sie angegriffen. Die Frauen von Palimbei halten ihnen vor, sie würden fremden Sago stehlen, sie hätten da nichts zu suchen. Nach einem solchen Vorfall schalten sich die Männer ein, es werden Ermahnungen und Drohungen zwischen den Dörfern ausgetauscht, eventuell Versammlungen im Männerhaus einberufen, an denen Männer von beiden Dörfern teilnehmen und die Streitfrage diskutieren. In neuester Zeit, während der ersten Wochen unseres Aufenthaltes reifte dieser Konflikt zu einer neuen Krise aus. Der 'councillor' von Kanganamun, unterstützt durch einige der 'councillors' aus anderen Dörfern der Zentral-Iatmul, schlug in der Sitzung des 'local government council' in Pagwi vor, dass Satkwi für alle Dörfer der Zentral-Iatmul offen stehen solle. Eine solche Bestimmung würde einen Präzedenzfall von umwälzender Bedeutung schaffen: es wäre das erste Mal, dass einer der geschlossenen, nur einem kleinen Personen Kreis zugänglichen Märkte eine gewisse - wenn auch beschränkte - Öffentlichkeit erlangen würde. Der 'councillor' von Kanganamun hat nicht etwa den eigenen geschlossenen Markt, auf dem Kanganamun mit Gaikorobi tauscht, zur Öffentlichkeit vorgeschlagen, sondern lieber den Markt des Nachbar- und Mutterdorfes Palimbei. Für die Palimbei-Bewohner könnte diese Öffnung des Marktes eine ernsthafte Krise in der Sagoversorgung bedeuten.

Dass gerade Satkwi als öffentlicher Markt vorgeschlagen wurde, hängt von mehreren Umständen ab. Am Anfang der sechziger Jahre begann ein chinesischer Händler grössere Mengen Sagomehl regelmässig einzukaufen, das für den Bedarf der Missionsstationen bestimmt war, wo im Verlauf der Expansion der katholischen Mission immer mehrere Angestellte und Schüler neuguineisischer Abstammung ernährt werden mussten. In seine Geschäftsbeziehungen hat er auch die Marap aufgenommen, für die es eine einzigartige Gelegenheit war, australisches Geld zu verdienen. Laut diesem Vertrag brachten sie in regelmässigen Zeitabständen bestimmte Mengen Sago bis zum Sepik-Ufer, wo diese auf das Schiff des Händlers verladen wurden. Bei dieser Transaktion pflegte immer etwas Sagomehl übrig zu bleiben, das anschliessend auf traditionelle Weise gegen Fisch getauscht wurde. Bei dieser Gelegenheit geschah es das erste Mal, dass die Schranke der ausschliesslichen bilateralen Tauschbeziehung zwischen Marap und Palimbei - nach gemeinsamer Beratung - fallengelassen wurde. Die Sagoreste, die der chinesische Händler zurückgewiesen hat, wurden nicht nur an die Frauen von Nambari^{man} abgegeben, sondern wer gerade kam, konnte diese Gelegenheit zum Tausch benützen. Später lösten die Missionsstationen ihre Versorgungsprobleme anders, und das Geschäft der Marap hörte auf; der Markt wurde wieder vom Sepik-Ufer zurück in den Wald verlegt, wo er früher war. Ein weiterer Umstand, der den Marktplatz Satkwi in den Mittelpunkt der Ueberlegungen stellte, war seine günstige Lage an einem relativ grossen Zufluss des Sepik, dem Pangan. Man kann fast den ganzen Weg zwischen dem Sepik und dem Marktplatz im Kanu zurücklegen, und es bleibt nur ein kurzer Wegabschnitt, auf dem die Palimbei-

Frauen ihre schweren Netztaschen schleppen müssen. Die übrigen Märkte sind so gelegen, dass die Frauen von den Dörfern der Zentral-Iatmul immer noch einen relativ langen Weg zu Fuss zurücklegen müssen, bis sie den eigentlichen Marktplatz erreichen, auch wenn sie vorher einen Teil des Weges mit dem Kanu befahren konnten. Der Weg der Marktfrauen von Kanganamun ist einer der längsten und beschwerlichsten; als sie die etwas bequemere Lage der Palimbei-Frauen erkannt hatten, versuchten sie, die Gelegenheit zu nutzen.

Ein dritter Umstand veranlasste die Palimbei, sich besonders entschlossen gerade gegen die Kanganamun auszusprechen, als jene versuchten, die Transportader des Baches Pangan zu nutzen und in Satkwi einen Teil ihres Sagobedarfs von den Marap-Frauen einzutauschen. In denselben sechziger Jahren flackerte nämlich mehrmals auch ein Streit über die Nutzung der Fischgründe auf. Auf dem rechten Sepikufer, d.h. auf der Palimbei-Seite, circa 4 km unterhalb der Stelle, wo die Wege aus Palimbei am Sepik enden, befindet sich zwischen Armen des Sees Tagaribi ein ausserordentlich fischreicher Grasumpf. Am Ende der Hochwasserzeit, wenn das Wasserniveau im Sepik abrupt sinkt und das Wasser aus der überschwemmten Landschaft auszufließen beginnt, sammeln sich in diesen Gegenden zahlreiche Fische, denen infolge des plötzlichen Emportauchens des Flusssdammes der Weg zurück zum Hauptstrom nicht mehr offen steht. In einem solchen Moment, wenn der Fischfang mühelos und sehr ergiebig war, begegneten die Palimbei-Fischerinnen den Kanganamun-Frauen, die diese Gegend auch aufgesucht hatten. Nachdem die Waffe der Sprache versagte, gingen die Palimbei-Frauen zur Gewalt über. Anschließend gab es mehrere Gerichtsverhandlungen unter der Leitung der australischen Beamten; den Kanganamun wurde das ausschliessliche Nutzungsrecht der besagten Gegend nicht zuerkannt, dennoch waren es die Palimbei, die eine schwere Busse, nämlich 120 australische Dollar als Strafe für die Gewalttaten der Fischerinnen bezahlen mussten. Ueber diesen Ausgang des Streites waren die Palimbei sehr erbittert und beschlossen, den Kanganamun in keiner Sache nachzugeben. Bei einer gemeinsamen Versammlung in Anwesenheit der Männer aus Kanganamun erklärten sie, dass der Bach Pangan für die Kanganamun-Frauen gesperrt sei.

Die Bewohner von Kanganamun haben sich - vor allem in der Nachkriegszeit - immer auf die kolonialen Strukturen gestützt. Im Vergleich mit den Palimbei bauten sie viel engere Beziehungen zur Mission auf, deren Station Kapaimari dann auch auf ihrer Fluss-Seite angelegt wurde, und versuchten verschiedentlich, das australische Rechtssystem für sich zu nutzen. Als der 'councillor' von Kanganamun, ein junger ehrgeiziger Mann, in der Versammlung des 'council' vorgeschlagen hatte, aus Satkwi einen im beschränkten Masse öffentlichen Markt zu machen, hoffte er wieder einmal, aus der neuen kolonialen Situation einen Vorteil zu ziehen. Wir haben einen typischen Fall vor uns: nachdem das traditionelle Gleichgewicht von aussen gestört wurde, versuchten einzelne Gruppen mit Hilfe der neu eingeführten ökonomischen und politischen Ordnungsprinzipien, die neu entstandene Labilität für sich zu nutzen. Die Palimbei haben sich bis jetzt etwas

weniger auf die kolonialen Strukturen abgestützt und argumentieren lieber mit Hilfe der eigenständigen Rechtsprinzipien ihrer Kultur.

Die Bewohner von Marap nehmen in bezug auf diese Streitfrage eine abwartende Haltung ein. Durch ihre Passivität stützen sie aber vorläufig die Ansprüche der Palimbei, die schliesslich von alten Zeiten her ihre nächsten Tauschpartner sind und mit denen sie eine gegenseitige Abhängigkeit verbindet. Dennoch mag die Idee des offenen Marktes eine bestimmte Anziehungskraft auf sie ausüben, wenn sie nur die Sicherheit hätten, dass die Nachfrage nach ihrem Sago beständig gross bleiben würde. Die Erfahrung mit dem chinesischen Händler lehrte sie auf den ersten Anhieb, dass die Nachfrage gleich schnell sinken kann, wie sie entstanden war. Die umsichtigen Palimbei haben sich gehütet, das ausschliessliche Nutzungsrecht der Sagobestände von Marap zu behaupten, um keine negative Stellungnahme der Marap zu provozieren. Sie beschränkten sich darauf, den Bach Pangan für die Kanganamun-Frauen zu sperren. Die Begründung einer solchen Massnahme weist kaum schwache Stellen auf, die die Kanganamun als Angriffspunkte benützen könnten; gleichzeitig ist bei solchem Vorgehen das Einverständnis der Marap eher zu erwarten.

Mit dieser komplizierten Situation hatten wir also zu tun, als wir uns am Anfang des zweiten paradigmatischen Monates mit den Einzelheiten der Tauschbeziehungen und mit der Gesamtheit des Tauschsystems auseinanderzusetzen begannen. An einem Markttag (Freitag, dem 17.11.72) versammelten sich in der Nähe unseres Hauses noch vor der Morgendämmerung vier Frauen, mit denen Florence nach Satkwi fahren sollte. Nach der Rückkehr vom Markt wollte sie am Abend eine Diskussion mit den Marktfrauen veranstalten, um die neuen Eindrücke zu ordnen. Zur verabredeten Zeit stellten sich jedoch einige Männer bei uns ein, die behaupteten, dass nur sie eine verbindliche Aufklärung über den Markt geben könnten. Dies erschien uns unglaublich. Die Frauen, meinten wir, die den ganzen Tauschhandel in ihren Händen haben und so oft zum Markt fahren, müssen besser Bescheid wissen, da die Männer nur ausnahmsweise zum Markt gehen und auch in diesen Fällen dort nur eine untergeordnete Rolle spielen. Wir wussten noch nicht, dass sie uns die mythische Begründung der bilateralen Marktbeziehung erzählen wollten, die den Angelpunkt ihrer Argumentation im Streit mit den Kanganamun bildet. Da die Darlegung mythischer Zusammenhänge zu den männlichen Beschäftigungen gehört, kamen die Männer anstelle der Frauen. Wir hatten zwar eine Reihe von Fragen zum Ablauf selbst, zum eigentlichen Tauschvorgang, zu den Oertlichkeiten, zu den Mengenverhältnissen und zu den involvierten Personen, aber die Iatmul zeigten uns, was sie für wichtig hielten, und legten uns unaufgefordert eine mythische Geschichte vor.

Mbarangawi vom Klan Ngawingwat sass auf einem Hocker, ein Mann in fortgeschrittenem Alter, aber noch kein Greis, dürr, mit langsamen Bewegungen. Sein gemächliches Temperament erlaubte ihm keine schnellen Gesten, auch wenn er aufgeregt und in Hast war; bis seine lange Zigarette zu Ende brannte, verging ein ganzer Abend. Sein Klan verwaltet die Tauschbeziehung Palimbei-Marap, er selbst hat die entsprechenden Schilde-

rungen über die Entstehung dieser Beziehung von seinem verstorbenen Vater in Verwahrung genommen, und nun, angesichts der heiklen Lage, die sich ergeben hatte, fand er es richtig, uns den Zusammenhang zu erklären. Er glaubte, wir würden vielleicht einen besseren Zugang zu den verantwortlichen australischen Beamten haben, und wenn einer nach Palimbei käme, könnten wir ihm den Standpunkt der Palimbei darlegen.

"Ursprünglich hat es den Bach Pangan nicht gegeben. Er wurde von einem meiner Vorfahren geschaffen. Durch seine eigene Zauberkraft hat er das Bett in die Landschaft gegraben, so dass die fliessenden Gewässer den Weg [aus dem nördlichen Wald] zum Sepik fanden. Es gibt entsprechende Berichte über diesen Bach, mein Klan wacht über ihn, ich bin der Vater von diesem Bach namens Pangan.

"Im ursprünglichen Zustand, vor dem Durchbruch, existierte dieser Mann, mein Vorfahre, nur als etwas Zusammengefaltetes, an einem dunklen Ort Zusammengezogenes. So erzählt die Mythe: unsere Vorfahren befanden sich an einem dunklen Ort, kein Licht erhellte ihn. Wir heute geniessen täglich das Sonnenlicht, zu der Zeit aber gab es noch kein Licht. [Die Vorfahren] existierten in der Dunkelheit, und lange, lange änderte sich nichts daran. Wir heute [sehen uns gegenseitig], sie konnten nicht hinschauen, um festzustellen, dass einer sich da oder dort befindet! Sie konnten nur tasten, einer streckt seine Hand und spürt jemanden! Nun weiss er, es ist jemand da! Dann streckt er die Hand in eine andere Richtung, auch dort sitzt jemand! Sie konnten sich bewegen, nur soweit die Dunkelheit es erlaubte. So war es zu dieser ursprünglichen Zeit, und so blieb es lange, bis diese Vorfahren selbst etwas unternommen und durch die Kraft ihres eigenen Gedankens den Durchbruch herbeigeführt haben. Jetzt sind sie übermannsgrosse, Ehrfurcht einflössende Gestalten geworden. Früher existierten sie [zusammengezogen] in der Dunkelheit, dann im Moment des Durchbruchs ergoss sich das Licht über alles, und sie zerstreuten sich in alle Richtungen. Die Sonne stieg auf ihrer Bahn, das Erdreich wurde beleuchtet, sie konnten vor sich schauen; sie begannen nun in alle Richtungen zu schreiten. Das war der Durchbruch."

Florence: "Und dabei ist der Bach Pangan entstanden?" Mbarangawi: "Ja. Ja. Der Bach ist nicht etwa von selbst entstanden. Der Mensch, der Ahne hat ihn hervorgebracht, er ist nichts anderes als der Weg dieses Urahns, es ist sein Weg, den er nach dem Durchbruch zurücklegte. Bevor er seine Arbeit anfang, schmückte er sich festlich [wie zu einem Ritual], dann erweckte er seine Zauberkraft und begann zu tanzen. Hinter ihm entstand das Bachbett, Schritt für Schritt, bis er vom ursprünglichen Ort hierher [nach Palimbei] kam... Nun, nach dem Durchbruch, setzten sich alle Vorfahren in Bewegung; alle [heutigen] Klans, jeder hat seinen Weg [den sein eigener Vorfahre gegangen war]. Alle Landwege, alle Bäche, überhaupt alle Wege, die sich in der Landschaft befinden und die heute von uns benützt werden, alle sind in dieser Zeit des Durchbruchs entstanden, als die Ahnen [von ihren Urorten] aufgebrochen und [durch die Landschaft] geschritten sind. So auch mein Vorfahre: er bahnte sich seinen Weg in der Richtung hierher, bis er am Sepik ankam. Der Hauptstrom des Sepik selbst ist

auch nicht anders entstanden; ein anderer Klan wird dir sagen - wir wachen über den Sepik! Doch, doch, auch in Palimbei gibt es welche von diesem Klan, auch der Sepik ist nicht von selbst entstanden. Der Mensch, der Ahne hat sich dort seinen Weg abwärts gebahnt, bis er sich endgültig entfernt hat. Nun gut, unsere Vorfahren kamen hierher, bestimmten den Ort, wo sie ein Dorf gründen wollten, und liessen sich nieder. Sie befanden sich inmitten reicher Fischbestände, es gab aber keine Sagopalmen hier draussen in der offenen Graslandschaft. Sie mussten Fischfleisch ohne Sagofladen essen. Allerhand Wassertiere haben sie zwar als Nahrung gehabt, aber das notwendige Gegenstück, das Sagomehl, fehlte ihnen.

"So lebten sie hier in Palimbei, zwei Brüder, zwei Vorfahren meines Klans. 'Ah, was für eine Lebensweise führen wir! Wir essen Fisch ohne Sagofladen, so kann es nicht weiter gehen!' So sprachen sie zueinander, bis der jüngere Bruder [eine Idee hatte]: 'Du! Ich glaube, am besten gehe ich wieder zurück, ich kehre zurück in den Wald, und du kannst da bleiben.' - 'Gut, geh!' sagte der ältere Bruder. 'Ich bleibe da.' Der jüngere Bruder brach nun auf und kehrte in den nördlichen Wald zurück, um dort das Sagomehl aus der Sagopalme zu gewinnen." Florence: "Wusste er bereits, wie man Sago gewinnt?" Mbarangawi: "Ja, das wusste er bereits. Die Menschen, die im Wald [geblieben sind] und dort ihre Sitze hatten, die wussten Bescheid über die Sagogewinnung, und sie nährten sich von Sagospeisen; nur die Menschen, die hierher ins Grasland gekommen waren, verfügten über keine Sagopalmen. Deswegen haben sich die zwei Brüder so verabredet: 'Wir haben niemanden, der uns Sagomehl geben würde, dass wir unsere Sagofladen backen können! Wenn wir zusammenbleiben wollen, müssen wir auf den Sago verzichten.' So sprachen sie miteinander, bis sich der jüngere entschloss, in den Wald zurückzukehren. Er machte sich an die Arbeit und fing an, Sagomehl zu produzieren. Mit der Zeit ging ihm die Arbeit immer leichter von der Hand, bis er eine grössere Menge bereit hatte. Dann baute er am Ufer des Baches ein Gestell. Er baute ein Gestell, um die Sagomehlbrocken darauf zu legen. Er schleppte den Sago, den er ausgewaschen hatte, hin, legte die Brocken auf das Gestell und schickte seinem älteren Bruder die Nachricht: 'Ich habe Sagomehl für dich ausgewaschen, zum Bach getragen, und auf ein Gestell bereit gelegt. Du kannst kommen und es holen.' Er schickte ihm eine Nachricht dieses Inhalts. Der ältere Bruder nahm sein Kanu, fuhr in den Bach Pangan, lud die Sagomehlbrocken ein [und legte Fische für den jüngeren Bruder hin]. So pflegten sie bis heute zu tauschen, und alle haben, was sie brauchen.

Diese Vorgänge, die sich in der Vergangenheit abgespielt haben, begründen nach Mbarangawi einerseits den Anspruch der Palimbei auf den Bach Pangan, den sie gemeinsam mit den Marap erheben, und andererseits auch das Recht, die Ausschliesslichkeit der bilateralen Tauschbeziehung mit den Marap zu wahren oder mindestens alle weiteren Nutzniesser zu kontrollieren und ihnen eventuell die Teilnahme an diesem Markt zu verbieten. "Dieser Sago [über den die zwei Brüder, meine Vorfahren, den Vertrag geschlossen haben] gehört nicht jedermann! Es geht nicht, dass ein beliebiges Dorf

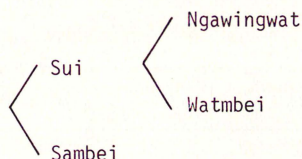
davon haben kann! Wenn ihr in anderen Dörfern fragt, werdet ihr überall dasselbe erfahren! Alle Dörfer haben [ihre ausschliesslichen Tauschbeziehungen], Yamɪl, Nangusap, oder Gaikorobi, und alle können auch die entsprechenden mythischen Berichte erzählen. Marap gehört mir! [D.h. Marap ist unser ausschliesslicher Tauschpartner.] Die Familien dieser zwei Brüder haben sich, nachdem alles so eingerichtet wurde, dass der Jüngere Sago und der Aeltere Fisch besorgt, vermehrt, heute sind wir starke Klane geworden, sowohl im Wald wie auch hier am Fluss. Der Klan des jüngeren Bruders, der in Marap lebt, heisst Mongwa, es sind alles unsere Verwandten. Wir, die Nachkommen des älteren Bruders, leben hier in Palimbei, die Nachkommen des jüngeren in Marap, das ist der ganze Zusammenhang. Die anderen Dörfer wollen an unserem Markt teilhaben, sie behaupten, der Markt sei etwas Oeffentliches, aber wir sagen nein! Wir entscheiden über diesen Markt, ich bin der Vater dieses Marktes!"

An diesem Abend sassen wir lange, bis in die tiefe Nacht hinein, mit Mbarangawi zusammen und hörten uns seine Erklärungen an. Die mythischen Abschnitte, die den Anspruch begründen und die ich oben zitiert habe, machten nur einen kleineren Teil des ganzen Gesprächs aus, weniger als ein Fünftel. In der restlichen Zeit beantwortete Mbarangawi geduldig alle unsere Fragen, die gewöhnliche, nicht-mythische Einzelheiten betrafen, und es waren vor allem seine Angaben, die es mir ermöglicht haben, die Konfliktsituation zu beschreiben und dem gerade zitierten mythischen Teil voranzustellen.

12.8. DIE STELLUNGNAHME DER FRAUEN¹¹

Dank der Initiative von Florence Weiss kam am nächsten Tag die Diskussion mit den Frauen zustande. Die Schilderungen von Kwonsan, Ñagiandɪminsawa und Amuyaragwa ergänzten und präzisierten unsere Vorstellungen über die Vorgänge, die das Tauschsystem konstituieren. Entsprechend der Rollenzuordnung, die in der Iatmul-Kultur besteht, nahm die Mythologie weniger Platz ein als im Gespräch mit Mbarangawi. Im Aufbau des Arguments war der mythische Zusammenhang dennoch von gleich grosser Bedeutung. Ndumoi, der jüngere Bruder von Mbarangawi, heiratete eine Frau namens Ñagiandɪminsawa. Sie sagte uns an jenem Tag: "Ich stamme vom Klan namens Sɪmal ab, heisse Ñagia, mein Vater war Murumbangi. Ueber diesen Bach Pangan wachen Sui und Sambei, [die Klane meines Ehemannes], es ist ihr Bach! Die drüben [vom gegenüberliegenden Sepikufer, d.h. die Kanganamun] haben weder mit dem Bach noch mit seiner mythischen Geschichte etwas zu tun, sie haben in diesem Bach nichts zu suchen! Zur Zeit der Kopfjagd und des Krieges [d.h. in der vorkolonialen Zeit] fuhren die Kanganamun nie in den Pangan; nur die Bewohner von Palimbei, unsere Vorfahren, fuhren den Pangan hinauf, um die nötige Nahrung zu holen und ihre Kinder zu nähren. Die Geschichte des Ahnen und die Kraft des Ahnen befinden sich bei uns, wir wissen von

diesem Mann, der sich festlich schmückte, bevor er seine Arbeit [die Erschaffung des Baches] begann. Der Bach Pangan steht in einem wichtigen mythischen Zusammenhang. Auf den berufen wir uns, wenn wir den Kanganamun verbieten, hinaufzufahren. Es ist nicht ihr Bach! Nur Palimbei, Malingei [und Yensan] haben diesen Bach gegen den Feind verteidigt. Unsere Vorfahren haben dort gekämpft, damit die Frauen Sagomehl holen können. Wir lehnen es ab, dass die Kanganamun heute versuchen, den Pangan hinaufzufahren!"



12.9. EIN DRITTES GESPRÄCH UEBER DIE TAUSCHBEZIEHUNG¹²

Nachdem die Diskussion mit den Frauen abgeschlossen war, versammelten sich ein paar Männer in unserem Haus. Gemeinsam haben wir das Thema des Marktes mehrere Stunden lang von verschiedenen Seiten her behandelt: Masoabwan, sein Bruder Nagwandambwi, Mbarangawi und sein Bruder Ndumoi schilderten gemeinsam nochmals die Details des Tauschsystems, vor allem seine Geschichte in der vorkolonialen Zeit, die ihnen ihre Väter mitgeteilt oder die sie noch selbst erlebt hatten, sowie die verschiedenen Stufen der Ausbreitung der australischen Verwaltung, der Missionen und der Arbeiteranwerbung bis zum heutigen Stand der Entwicklung. Während dieser Gespräche hat die Mythologie einen noch kleineren Platz eingenommen als im gestrigen Gespräch mit Mbarangawi. Im folgenden zitiere ich diesen mythischen Teil:

Masoabwan: "Ursprünglich gab es diesen Bach nicht. Dieser Bach, den du gestern hinaufgefahren bist, der Pangan, existierte noch nicht, die Gewässer brachen noch nicht aus der Landschaft heraus. Es war ein Mann, der ihn geschaffen hat, indem er schritt. Er schritt, und seine Spuren, die Spuren seiner Füße liess er hinter sich, den Bach! Das war die Art unserer Ahnen! Er schreitet durch die Landschaft - und es entsteht ein Bach!"

Nagwandambwi: "[In Marap wird ein Knochendolch aus dem Oberschenkel dieses Mannes aufbewahrt.] Als er starb, hat man ihn bestattet. Später nahm man diesen Knochen aus seinem Grab heraus und verwahrte ihn [als eine Ahnenreliquie]." Masoabwan: "Ja, ja. Einen Knochen von ihm haben sie heute noch in Marap, ein Ahnenknochen wird dort aufbewahrt." Nagwandambwi: "Es ist ein Knochen des Mannes, der den Bach geschaffen hat, indem er [vom Urort] hergekommen ist. Nun, dieser Ahnenknochen wird aufbewahrt, es

gibt ihn immer noch. Vor nicht langer Zeit gab es eine Gerichtsverhandlung wegen des Pangan. Mbarangawi, der Mann da, mit dem ihr gestern gesprochen habt, [und sein Bruder Ndumoi] gingen damals zur Verhandlung nach Marap, um unsere Sache gegen die Yensan zu verteidigen. Zu Beginn der Gespräche hat man diesen Ahnen hervorgeholt. Den Knochendolch steckte man in die Erde, dort, an dem Ort, wo die Verhandlung stattgefunden hat. Eine lange Schnur ist an diesem Knochen angebunden, eine sehr lange Schnur. Unsere Vorfahren machten in die Schnur Knoten [in kurzen Abständen]. Der australische Beamte - heute ist er ein Unternehmer, damals war er ein Beamter der Regierung - hat die Ahnenreliquie gesehen. Der weisse Master hat diesen Ahnenknochen gesehen [sonst wird er im Versteck aufbewahrt; bei dieser Gelegenheit hat man ihn als Beweis für die Rechtmässigkeit des Anspruchs vorgeführt, den die Palimbei gemeinsam mit den Marap auf den Pangan erheben]. Der Beamte entschied zugunsten von Palimbei. Er sagte, die Bewohner von Yensan haben in diesem Bach nichts zu suchen! Der Bach gehört Palimbei und Marap, der Ahnenknochen beweist es!"

Der Streit mit Yensan ist wegen der Fischreusen entstanden, die einige Yensan-Frauen im Bach Pangan ausgelegt haben. Die Palimbei-Frauen haben es beanstandet und informierten ihre Männer, die daraufhin bei den Männern von Yensan protestierten. Die Yensan beachteten den Protest nicht, sondern suchten Hilfe bei den australischen Behörden. Ein Beamter, der wegen der Volkszählung auf einer sog. 'census patrol' im Gebiet der Zentral-Iatmul gerade unterwegs war, berief die beiden streitenden Parteien zu einer Einvernehmung nach Marap ein.

Masoabwan: "Man stand vor dem Beamten, auf einer Seite die Vertreter von Yensan und zwei Männer von Kanganamun, die den Yensan helfen wollten, auf der anderen Seite die Männer von Marap zusammen mit den Gesandten von Palimbei. Die Verhandlung begann [jede Seite brachte ihre Sache vor]. Zu einem bestimmten Zeitpunkt präsentierten die Männer von Marap den Ahnenknochen, von dem ich und mein Bruder Nagwan gerade gesprochen haben. [Einen solchen Knochendolch nimmt man nur bei besonderen Gelegenheiten hervor, z.B. bei der Initiation.] Bevor eine Gruppe junger Männer aus der gleichen Generation in den umzäunten Raum des Männerhauses aufgenommen wird, schabt man etwas von einem solchen Ahnenknochen ab, mischt es in eine Kokosnusspeise und gibt ihnen diese zu essen. Erst wenn sie davon gegessen haben, gehen sie in die Umzäunung, wo man ihnen Muster in die Haut einschneidet. [In den früheren Zeiten], wenn man einen Kopfgangzug veranstalten wollte, hat man auch von diesem Knochen etwas abgeschabt und mit Kokosnuss gegessen¹³. So viele Menschen man bei einem Ueberfall erschlagen hatte, so viele Knoten machte man in die Schnur, die am Knochen befestigt war; nach jedem erfolgreichen Kopfgangunternehmen mehrten sich die Knoten. Mehrere Meter lang war die Schnur. Jedes feindliche Dorf hatte an ihr seinen Abschnitt. Also diesen Knochen holte man nun und richtete ihn auf. 'Dieser Bach gehört nicht euch Yensan! Er gehört uns Marap und Palimbei! Dieser Knochen hat ihn hervorgebracht!' sagten die Männer von Marap. Sie steckten den Knochendolch in die Erde nahe bei dem Tisch des Beamten, den

Knochen ihres Vorfahren. 'Dieser Knochen gehört uns Marap und Palimbei, und der Pangan ist sein Bach. Dieser Knochen selbst hat den Bach hervorgebracht. Nicht etwa jemand von einem anderen Klan, von einem anderen Dorf! Nein. Ein Fremder darf nicht in unseren Bach hineinfahren, darf nicht über unseren Besitz verfügen! Wagt es nicht, eine Klage gegen uns vor Gericht zu erheben! Lasst ab von unserem Bach und geht euren eigenen Weg, den Weg, den euer Vorfahre abgeschritten ist! Ihr dürft nicht in unseren Bach hineinfahren, dieser Weg ist von unserem Vorfahren abgeschritten worden!' So sprachen die Männer von Marap. Nachdem der Beamte die Rede der Marap und der Palimbei angehört hatte, entschied er zu ihren Gunsten und warf die Yensan hinaus: 'Verschwindet! Die zwei Dörfer Marap und Palimbei haben diesen Knochendolch aufgerichtet, seht ihr nicht? Sie haben ihren Ahnen hergeholt! Der Streit ist zu ihren Gunsten entschieden, eure Argumente haben keine Kraft mehr. Eure Sache ist verloren, die Sache der Marap und Palimbei hat gewonnen.'

Unsere Besucher stärkten ihr Selbstbewusstsein, indem sie bei der Erinnerung an die früheren Siege verharrten. Es folgte eine glänzende Schilderung Masoabwans, die Kampfszenen mit den Naura, den West-Iatmul, wiedergab. Der Feind versteckte sich am Pangan und lauerte den Marktfrauen von Palimbei auf. Eine bedrohliche Situation wandte sich - dank dem Eingriff der Ahnen - zugunsten der Palimbei, die Palimbei-Männer erwiesen sich grossmütig und siegreich. Dann überdenkt man aber die Möglichkeit eines ungünstigen Ausgangs des Streites über den Markt: Wenn die Marap die alte gegenseitige Bindung lösen möchten? Wenn das Gericht den älteren Entscheid über den Bach Pangan revidieren würde? Was machen die Bewohner von Palimbei dann?

Mbarangawi: "Wenn die Marap so viel Fisch essen möchten, dass sie selbst weitere Dörfer auffordern würden, mit ihnen zu tauschen, wenn das ihre Absichten wären, wenn sie uns auf diese Weise in den Rücken fielen, dann würden wir, mein Klanbund [der diese Marktbeziehung seit alten Zeiten überwacht], unseren Zorn nicht zurückhalten! Es gibt etwas, das da bei uns seinen Ursprung hat und das nun in ihnen, in den Leuten von Marap steckt! Es ist der Fisch, den sie gegessen haben! Wenn wir diesen Fisch, der in ihnen steckt, zurückrufen, dann, glaube ich, wird es ihnen nicht gut ergehen! Dann, glaube ich, sterben manche von meinen Verwandten in Marap. Wir verfügen noch über besondere [mythische] Kräfte, die mit dieser Marktbeziehung in Zusammenhang stehen!"

Nagwandambwi: "Wenn die Behörde entscheidet, dass der Markt Satkwi für alle Dörfer offen stehen soll, wird dies das Ende des Marktes bedeuten. Diese Männer [Mbarangawi, Ndumoi und andere von demjenigen Klanbund, der seit alters über die Marktbeziehung mit Marap wacht], werden in Aktion treten und einen Bann aussprechen! Sie wissen schon, wie sie diesen Ahnenknochen, von dem wir euch erzählt haben, ansprechen und dazu bewegen können, hierher nach Palimbei zu kommen. Wenn sie ihn herschaffen, werden manche Leute in Marap sterben!" Er lacht, vorsichtig, jedoch entschlossen. Ndumoi, einer vom verantwortlichen Klan, sagt: "Wenn es darauf ankommt, gehen wir hin und

schaffen diese vorväterliche Geschichte herüber, holen unseren Ahnen her, und die Marap werden zugrunde gehen." Nagwandambwi: "Auf diesem Ahn beruht ihre Kraft." Ich: "Auf ihm selbst? [Er selbst würde sie verlassen?]" Masoabwan: "Er selbst!" Nagwandambwi: "Die Marap haben niemanden, der sie, so wie wir, mit Fisch versorgen würde. Sie werden noch nach Fisch schreien! Sie werden noch hierherkommen, ihr werdet sehen! Wenn man von uns her den Ahnenknochen anspricht, werden sie noch [bittend] zu uns kommen!"

13. DIE SELBSTAENDIGEN MYTHISCHEN ERZAEHLUNGEN

13.1. EINE FRAU VERKLEIDET SICH ZUM MANN¹⁴

Bis jetzt erschien uns die Mythologie als eine etwas geheimnisvolle, politisch und existentiell überaus wichtige Denkstruktur, die vor allem eine Beschäftigung der erwachsenen Männer, der Spezialisten, der Mythologen ist. Kurz nachdem die bewegten Tage der Diskussionen über die Frage des Marktes vorbei waren, wurde Florence Weiss von Amuyaragwa angesprochen. Amuyaragwa vom Klan Yatmil, eine der drei Frauen, die uns ein paar Tage zuvor über den Markt Aufklärungen gegeben hatten, war eine ältere Frau, Ehefrau von Nagwandambwi. Sie beherrschte das melanesische Pidgin noch weniger als wir die Iatmul-Sprache. Trotzdem kam sie mutig zu unserem Haus und knüpfte mit Florence eine Beziehung an. Vom Erdboden rief sie zum Haus hinauf, Florence solle herunterkommen und das Ding, das Tonbandgerät, mitnehmen. Ihre schlanke hohe Gestalt, ihr lachender Mund und ihre lebendigen herausfordernden Augen blieben uns in Erinnerung, stellvertretend für den ganzen freundschaftlichen Empfang und die grosszügige Gastgeberschaft, mit der uns die Palimbei begegnet sind.

Amuya wandte sich an Florence mit Hilfe einer mythischen Erzählung. Beide haben sich im Gras neben unserem Haus niedergelassen, zwischen ihnen lag das Gerät, zwei sich drehende Spulen und das langsam laufende Band. Die Geschichte, die Amuya erzählte, stand nicht in einem derartigen dringenden politischen Zusammenhang wie die vorher angeführten und wies auch keine erkennbare Beziehung zur Urzeit und zu den Schöpfungsakten der Urahnen auf. Der Vortrag deutete auch nichts Geheimnisvolles an. Laut, öffentlich, mit Witz und mit Schauspielkunst wurde sie erzählt. Später wurde uns klar, dass gerade diese Art der mythischen Geschichten den weitaus umfangreicheren, grundlegenden, allgemein verbreiteten Teil des mythologischen Systems ausmacht, und dass der Ueberbau der reinen Männerhausmythologie ohne dieses grossmütterliche Fundament nicht bestehen könnte.

"In alten Zeiten lebte Morondawa, die Ehefrau von Abran. Ich erzähle dir nun, was sie machte und was mit ihr geschah. Ich will dir davon erzählen, wie sie im Dorf der *winsumbu* [einer besonderen Art der Geistwesen] Besuche machte.

"[Bevor Morondawa ihr Haus verliess, begann sie sich wie ein Mann herauszuputzen.] Sie legte das Kleidungsstück ihres Mannes [seine Schambedeckung aus Fledermaushäuten] an, bemalte ihr Gesicht schwarz mit Russ [wie es die Männer machen, wenn sie Rituale veranstalten], eine Muschelkette legte sie um ihre Hüften, kleinere Muschelketten band sie an ihre Fuss- und Handgelenke; schliesslich hängte sie die Tasche, in der ihr Mann sein Essen versorgt, auf ihre Schulter und begab sich zu den *winsumbu*, die ihr Dorf in den Baumkronen haben.

"Nicht nur die Schambedeckung ihres Mannes, die mit seinem Penis in Berührung kam

und vom Sperma und Harn befleckt wurde, legte sie an, sondern sie nahm auch seinen Kalkspatel [den er abzulecken pflegt, wenn er beim Betelkauen den Kalk aus dem Kalkbehälter in den Mund führt]. Morondawa bewegte den Kalkspatel, schob ihn heftig in der Oeffnung des Kalkbehälters auf und ab, so dass ein rhythmisches Ratschen ertönte [genau, wie es die Männer im Männerhaus bei Festen machen]. Ein und aus! schob sie ihn, *ngram-ngram* tönte es, als sie zu den *winsumbu* ging, *ngram-ngram* tönte es, als sie in die Baumkronen stieg." Amuya lacht herzlich, aber beunruhigend. Die Kinder, die sich inzwischen rundherum niedergelassen haben, lachen mit, andere nähern sich der Gruppe auf der Wiese, ein Mädchen ruft: "Kommt, kommt, sie erzählt über Menschen aus alten Zeiten!" Amuya fährt fort.

"Sie trägt eine festlich geschmückte Netztasche und zwei Körbe mit sich, und es ertönt *ngram-ngram*, wenn sie den Spatel betätigt; *muru-muru-muru miri-miri-miri muru-muru-muru* antworten die *winsumbu*. Sie steigt in die Krone des riesenhaften Feigenbaumes, wie der da, den du gerade am Waldrand siehst, siehst du? Den grossen Feigenbaum? Zu einem solchen geht sie hin, schaut zu der Krone auf, und *ngram-ngram* ertönt es. *Ngram-ngram*, die Muschelketten rasseln, als sie tanzt, ihr schwarz bemaltes Gesicht bewegt sich im Rhythmus; sie wartet zuerst unten am Baumstamm, bis *winsumbu* sie bemerken und ihr eine Leiter herunterlassen, damit sie hinaufsteigen kann. Sie kommt oben an und stellt ihre Körbe ab. *Muru-muru-muru miri-miri-miri muru-muru-muru miri-miri-miri* erschallt es überall im Geäst. Man füllt ihre Körbe mit Schweinefleisch und Vogelfleisch, man füllt sie bis zum Bersten mit Sagomehl, mit Fischen, mit Aalen, alle möglichen Lebensmittel legen die *winsumbu* in ihre Körbe und in ihre Netztasche, rohes Schweinefleisch, aber auch gekochtes und geräuchertes füllt man ihr ein. *Muru-muru-muru miri-miri-miri muru-muru-muru* sagen die *winsumbu* in der Krone des Feigenbaumes.

"Morondawa geht nun beladen zurück, steigt hinunter und kommt in ihrem Dorf an. Es ist schon später Nachmittag, und die Sonne steht ganz niedrig am Horizont. Ihr Mann, der seine Zeit im Männerhaus verbrachte, weiss nichts, merkt nichts. Morondawa steigt die Leiter hinauf in ihr Haus, legt die Schambedeckung ihres Mannes und seinen Kalkbehälter ab, löst alle Muschelketten und geht [zum See] baden. Nachdem sie sich gewaschen hat, bindet sie sich einen Faserrock um, setzt sich zur Feuerschale und legt eine Tonplatte auf das Feuer. Jetzt backt sie ein paar Fladen aus dem Sagomehl, die sie dann mit dem Fleisch, das sie gebracht hat, für ihren Mann bereit stellt. [Die übrigen Reichtümer] steckt sie in ein Bambuskästchen, das über der Feuerstelle hängt. Nachdem sie mit allem fertig ist, schmückt sie sich schön, indem sie auf ihre Stirn Muster mit weisser Erde malt.

"Der Ehemann kommt herauf ins Haus, schaut sich um und sieht die reichen Vorräte im Kästchen. Es gibt dort Schweinefleisch und allerhand anderes. 'Woher hat sie denn so viel Essen? Wohin geht sie immer, wo ist es, wo man ihr Schweinefleisch gibt?' fragt er sich. Dann nimmt er aber sein Täschchen, in dem eine Portion Essen für ihn

bereit liegt, hängt es über die Schulter und geht wieder. Und so wiederholt es sich, wie ich es dir schon erzählt habe: sie geht in das Dorf der *winsumbu*, holt dort Nahrung und kehrt zurück in ihr eigenes Dorf, wäscht sich im See, bindet sich einen schönen Faserrock um, backt die Sagofladen und schliesslich bemalt sie sich die Stirn.

"[Einmal war es dem Ehemann nicht mehr geheuer, und er beschloss, das Geheimnis zu entschleiern.] Er steigt die Leiter hinauf ins Haus und fragt: 'Du, Morondawa! Sag mir, woher holst du das Essen?' Sie antwortet nicht. 'Du, Morondawa! Wohin pflegst du zu gehen?' Sie antwortet nicht. Sie sitzt nur da in ihrem schönen reichen Faserrock, ein Muster auf die Stirn gemalt. 'Du! Ich muss es erfahren, wohin du immer gehst! Ich habe keine Ahnung, wo der Ort ist.' Es kommt aber kein einziges Wort, sie antwortet nicht, sie sitzt nur da. Der Mann packt ein Besen und nähert sich ihr: 'Wer ist es? Wer gibt dir das Essen?' Und er schlägt zu, schleift sie auf dem Boden herum, prügelt sie. Ihr Innerstes, ihr Herz erstarrt, ihre Augen verdrehen sich, sie bleibt bewegungslos liegen. 'Oh, ich habe meine Frau getötet!' - 'Kommt und bestattet sie!' ruft er die Nachbarn zusammen. Man gräbt ein Grab, man bemalt ihren Körper mit Kalk, auch die Muster auf der Stirn nun zur Bestattung, ihren Faserrock bindet man ihr um. Man bringt sie zum Grab, legt sie hinein und deckt sie [mit Brettern und mit einer dünnen Schicht Erde] zu.

"[In der Nacht] entwich Morondawa zu den *winsumbu*, sie entfloh in das Dorf, das sie in der Baumkrone hatten. Im Dorf der Menschen brach der Morgen an, man stand auf und sagte: 'Schaut! Was ist denn mit dem Grab?' sagte jemand. Man entfernte die Deckschicht: 'Leer ist das Grab! Sie stand bereits auf und weg ging sie in das Dorf der *winsumbu*! Ah, Morondawa ist schon längst bei den *winsumbu*!' sagten sie, und vom Waldrand dort drüben erschallte *miri-miri-miri muru-muru-muru*! Es redeten die *winsumbu* mit Morondawa." Amuya lacht wieder, herzlich, zufrieden mit sich selbst und ihrer Erzählkunst.

"Die Geschichte die ich dir erzählt habe, kannst du dann weiter erzählen, wenn es dir danach ist. Sie handelt von Menschen aus alten Zeiten, von Morondawa, der Ehefrau Abrans, von ihm und von seinen Verwandten, zu denen sie als Ehefrau ging. Ich selbst habe das alles nicht erlebt. Nur was man mir erzählt hat, erzähle ich dir weiter. Ich habe ihn, Abran, nicht mehr gesehen, längst ist er einer unserer Ahnen, längst ist er gestorben."

Diese Art der Erzählungen nennen die Zentral-Iatmul *sagi*, wir bezeichnen sie als exoterische mythische Erzählungen. Sie werden streng von der existentiell wichtigeren, zum Teil esoterischen Mythologie geschieden. *Sagi muna* heisst "nur" *sagi*, und die Zentral-Iatmul bezeichnen damit die Geschichten, die Frauen und Kinder auch kennen. Die Erzählungen von Masoabwan, Maringi und Mbarangawi, die wir zitiert haben, sind keine *sagi*; sie stellen eine andere Art geistiger Strukturen dar, die von den Zentral-Iatmul *pabu* oder *sɛbu* genannt werden. Ihr hervorstechendes Merkmal ist der direkte Bezug zu den lebenden, wirkenden Ahnengestalten; sie stehen in engem Zusammenhang mit

den Ritualen und ermöglichen einen direkten Appell an die Urahnern. Im Gegensatz zu den *sagi* stellen sie keine literarische Komposition dar, sie sind nicht zum Erzählen bestimmt und werden auch nie in Form eines einheitlichen Handlungsablaufes vorgetragen. Die exoterische Geschichte von Morondawa hat einen einheitlichen Vorwurf, die Schicksale einer handelnden Gestalt bilden sein Rückgrat. Die Erzählung Masoabwans über den Anfang der Welt zerfällt in mehrere, dem Vorwurf nach unzusammenhängende Abteilungen. Masoabwan hat mir nicht eine Geschichte mit einem vorherbestimmten Ablauf erzählen wollen, sondern mir eine konkrete *M i t t e i l u n g* zu einem aktuellen Thema gemacht, auf die ich hätte antworten sollen, wenn ich sie verstanden hätte. Diese Mitteilung wurde zwar aus gegebenen, im System der Mythologie vorhandenen Teilen aufgebaut, aber die Syntax der Verknüpfung dieser Teile, ihre Komposition entsprach einem konkreten Gedanken, der in jenem besonderen Zeitpunkt gültig und auf jene besondere Gesprächssituation bezogen war. Zu dieser Erkenntnis bin ich erst längere Zeit später gekommen; als ich der ersten Mitteilung Masoabwans zuhörte, war mir dieses Charakteristikum der esoterischen Mythologie nicht bewusst. Was er mir an dem Abend mitteilte, ähnelte einer Sequenz aus dem zeremoniellen Gespräch im Männerhaus. Während dieser Gespräche inszenieren zwei Parteien einen mythischen Dialog, indem sie sich gegenseitig Andeutungen zuspiesen, welche die andere Partei zu deuten hat (siehe die Beschreibungen im Kap. 15). An dem ersten Abend hat Masoabwan meine Gedanken und Gefühle geprüft und eine Antwort provozieren wollen. In den folgenden Monaten hat er uns oft stundenlang mythische Geschichten erzählt, es waren aber sämtlich *sagi*. Es dauerte lange Zeit, bis er uns wieder eine Mitteilung machte, die aus Teilen der esoterischen Mythologie aufgebaut war. Die *sagi*, d.h. die exoterischen mythischen Erzählungen, machen meiner Schätzung nach den weitaus umfangreicheren Teil des ganzen Mythenschatzes aus und bilden die Basis, ohne die der esoterische Bereich unverständlich bleibt. Die Kenner des esoterischen Bereichs sind gleichzeitig in der exoterischen Basis bewandert; den Schlüssel zum Gesamtsystem der Mythologie bieten gerade die Zusammenhänge, die zwischen den *sagi* einerseits und den *pabu* und *sébu* andererseits bestehen. Während unseres Aufenthaltes haben wir solche exoterischen Mythen zu Hunderten gehört und auf Tonband aufgenommen. Nie sind sie uns langweilig geworden, und ich bin sicher, in dieser mündlichen Ueberlieferung eine grossartige ungeschriebene Literatur angetroffen zu haben. Während der zwei Monate zwischen dem 29.12.72 und dem 28.2.73 haben wir 70 solche exoterische Erzählungen aufgenommen, viele von ihnen waren mehr als eine halbe Stunde lang. Diese 70 Geschichten wurden von zwölf Personen erzählt, sechs Frauen, vier Männern und zwei Kindern.

13.2. DIE EPIPHANIE DES WEIBLICHEN AHNEN: DER WALD¹⁵

Am Nachmittag des 25. Dezember 1972 und in der darauffolgenden Nacht begann ein Ritual zur Vorbereitung des eigentlichen Initiationsrituals. Am Morgen des 26., nachdem mehr als 15 Stunden ununterbrochen getanzt und gesungen worden war, brachen zwölf Initianten durch einen Zaun aus Palmwedeln in die Mitte der Männerhausversammlung ein und wurden einer schmerzlichen Operation unterzogen, die im Einschneiden ausgedehnter Muster in ihre Haut bestand. Von nun an blieben sie von den Müttern und Schwestern getrennt und hielten sich nur in der Männergesellschaft auf. Erst am 11. Januar 1973 - in der vorkolonialen Zeit erst nach mehreren Monaten - verliessen sie wieder die Umzäunung des Männerhauses Payambit und kehrten zu ihren Familien zurück. Jürg Schmid und ich hielten uns in dieser Zeit meistens im Männerhaus auf, beobachteten, was geschieht, und führten Gespräche mit den Initiierenden wie mit den Initianten. In der gleichen Zeit nahm Florence Weiss die Beziehung mit Amuyaragwa wieder auf.

Es ist mehr als ein Monat verstrichen, seitdem Amuyaragwa ihre Erzählung über Morondawa und über die *winsumbu* vorgebracht hatte. Damals hat Florence kaum verstanden, was Amuya sagte. Aber als ein paar Wochen später eine Uebersetzung ins melanesische Pidgin gemacht wurde, hat ihr die Geschichte sehr gefallen, und sie brachte ihre Begeisterung darüber zum Ausdruck. Daraufhin wurde sie eingeladen, weitere solche Geschichten aufzunehmen. Am 29. Dezember, am 79. Tage unseres Aufenthaltes, fand der erste *sagi*-Abend statt; ich nahm an ihm nicht teil, Florence hatte alleine das Haus von Amuyaragwa und Nagwandambwi aufgesucht. An weiteren *sagi*-Abenden war ich zugegen, sodass ich die Atmosphäre in ihrem Haus beschreiben kann. Die Hauptakteurin ist Amuyaragwa. Wenn wir kommen, finden wir sie meistens bei ihrer Feuerschale sitzen; nur das Licht des Feuers beleuchtet das Hausinnere. Babrundu, ein junger Sohn von Nagwan und Amuya, hat vor kurzem geheiratet und wohnt mit seiner Frau bei den Eltern. Sapmagwi, so heisst sie, sitzt in ihrer Ecke an ihrer Feuerschale. Amuya beendet ihre Arbeit. Sie weiss, das wir gespannt sind und dass wir uns auf die Erzählung freuen. Sie verlässt den weiblichen Bereich des Hauses und setzt sich in den mittleren Raum, der als Aufenthaltsraum für alle Familienmitglieder verwendet wird. Da liegen wir halbwegs oder sitzen auf dünnen Matten, Nagwan, sein Sohn, ich, Florence und Amuya. Sapmagwi, die junge Braut, bleibt im Hintergrund, sie mischt sich nicht unter die Gesellschaft. Manchmal kommen auch andere Söhne von Nagwan, ihre Frauen oder seine Brüder, die in den Häusern nebenan wohnen. Jedesmal erscheinen die neugierigen Enkelkinder. Amuya fixiert einmal mit ihrem Blick das Mikrophon, das vom Hausgebälk herabhängt, um es dann während des ganzen Abends nicht mehr zu beachten. Selbstsicher beginnt sie zu erzählen, gestikuliert frei und passt ihre Stimme dem Charakter der jeweiligen handelnden Gestalt an. Sie erzählt in der Iatmul-Sprache, und wir verstehen nur Bruchstücke.

Nachdem sie eine Geschichte zu Ende erzählt hat, ergreift Nagwan das Wort und erzählt

dieselbe Geschichte noch einmal auf Pidgin. Es handelt sich nicht um eine Uebersetzung, aber auch nicht um eine Nacherzählung. Nagwan kennt die Mythen, die Amuya erzählt, auch, jedoch in seiner eigenen Version, d.h. in der Version seiner Kindheit. Dieselben Motive werden bei ihm mit *s e i n e n* Müttern und Grossmüttern verknüpft, durch *s e i n e* Erfahrung haben sie eine besondere Färbung bekommen; er erzählt nicht nach, was Amuya erzählte, er erzählt seine eigenen Geschichten. Er spielt sich nicht auf und überlässt Amuya die erstrangige Stellung. Sie brachte die weissen Gäste ins Haus, sie hat eine Beziehung zu Florence. Der erste Besuch dauerte gegen zwei Stunden, und Amuya erzählte Florence drei mythische Geschichten. Die Hauptgestalt von allen dreien ist jedesmal weiblich, gleich wie in der Geschichte über Morondawa. Und immer geht es um die Beziehung des Mannes zu der zentralen Frauengestalt.

Die erste von diesen drei mythischen Erzählungen des ersten *sagi*-Abends führe ich in einer Uebersetzung an, die auf dem ursprünglichen Iatmul-Vortrag von Amuyaragwa gründet. Sie handelt von der Ahnfrau namens Kapmakwatĩmbĩ. Am Anfang seiner Pidgin-Version erklärte Nagwan: "Kapmakwatĩmbĩ ist eine Ahnfrau des Klan Yatmĩl... sie heisst Kapmakwatĩmbĩ, sie ist aber auch ein *kwatĩmbĩ* und sie wird zu einem See..." *Kwatĩmbĩ* ist ein Wort der Umgangssprache und bedeutet "Wald"; das Wort *kapma* hat eine individualisierende und konkretisierende Funktion. Der Ausdruck *kapma kwatĩmbĩ* würde heissen "der Wald" oder "der besondere Wald". *Kapma kapma* bedeutet "jeder für sich", resp. "beide, jedoch klar getrennt". Die Ahnfrau, die tote Mutter, erscheint zuerst als ein Wald, und am Ende der Erzählung verwandelt sie sich in einen See. Im Gegensatz zum grammatikalischen Geschlecht dieser Wörter im Deutschen fassen die Iatmul die Wälder und die Seen als weibliche Wesen auf. Es ist etwas störend, wenn ich in der Uebersetzung *d i e* Mutter als *d e n* Wald bezeichnen muss.

Amuyaragwa beginnt: "Ich erzähle dir eine Geschichte [*sagi*], die meiner Verwandtschaft gehört und von einer wichtigen Ahnfrau handelt. Kapmakwatĩmbĩ ist ein Wald, ein hoher Wald mit vielen Bäumen, Sagopalmen und Tieren. Sie hat eine Tochter, die hierher ins offene Grasland geheiratet hat. [Als diese wegging, sagte die Mutter zu ihrer Tochter:] 'Wenn du etwas brauchst, komm her in den Wald, und ich gebe es dir.' [Die Tochter fährt regelmässig zu ihrer Mutter] und bekommt dann Kokosnüsse, Betel-früchte, Sagomehl, Eier der Krontauben und der Kasuare. [Der Wald ist dicht], die Stämme der hohen Bäume sind mit Kletterpalmen und Lianen verwachsen, die Melodien der grossen Bambusflöten ertönen über dem Sagosumpf." Wo ich in der Uebersetzung über Bambusflöten rede, hat Amuyaragwa nur den Eigennamen des Flötenpaares genannt, das ihrem Klan Yatmĩl gehört: "Die Stimme der Mariyemensawa ertönt über dem Sagosumpf." Der Name bezeichnet gleichzeitig die Flöten und die Ahnfrau, die Flötenstimme ist die Stimme der Ahnfrau. Ihr männliches Pendant heisst Mariyame, und beide erscheinen in der Gestalt des Kasuars, sie als ein weibliches und er als ein männliches Tier. Man könnte auch übersetzen: "Die Stimme des Kasuars ertönt..." Dass der Hauptteil des Namens der Erzählerin, *amuya*, ein Wort der Umgangssprache ist, das den Kasuar be-

zeichnet, ist ein Beispiel für die systematische Verflechtung der Mythologie mit dem alltäglichen Leben.

Amuya spricht Florence an: "Ah, diesen grossen See kennst du ja nicht! Er liegt drüben [auf der anderen Seite des Sepik]. Die Bewohner von Kanganamun, von Tigawi und von Kara'rau fischen dort. An dem See bist du noch nicht gewesen.

"Auf diesen See fährt sie hinaus, die Kapmakwatimbî, der Wald. Der ganze Wald, mit allen seinen Bäumen und Sagopalmen, so kommt sie auf den See hinaus." Nagwandambwi: "Auf den See Lîmbambî." Amuyaragwa: "Sie fährt auf den See Lîmbambî hinaus, die Kron-tauben gurren, die Stimme der Mariyamensawa ertönt, der Kasuar erscheint. Mariyame beginnt zu tanzen. Die langen Stämme der Kletterpalmen neigen sich herunter und schlagen auf die Wasserfläche, dann richten sie sich wieder zu den Baumkronen auf. [So kommt sie in der Gestalt des Waldes auf den See hinaus, trifft dort ihre Tochter] und gibt ihr Nahrung.

"Die Tochter geht immer alleine, alle Bemühungen ihres Mannes, auch mitzugehen, lehnt sie ab. Sie nimmt ein grosses langes Kanu und paddelt fort. [Zur verabredeten Zeit ist sie am gewohnten Ort] und wartet auf ihre Mutter. Diese füllt ihr Kanu mit allen möglichen essbaren Dingen, sie bringt Sagomehl, Kokosnüsse, Betelfrüchte, Eier der Krontauben und der Kasuare, Schweinefleisch und Hundefleisch, geräuchertes und frisches. Sie bringt schmale Bambusstreifen mit, die eine messerscharfe Kante haben, und schneidet ihr die Haare. Wenn das grosse Kanu ganz gefüllt ist, geht sie wieder, und ihre Tochter paddelt zurück ins Dorf.

"Die Menschen im Dorf wundern sich immer: 'Woher holt diese Frau so viel Essen? Gibt ihr vielleicht ihre Mutter das Essen? Was für eine Mutter ist das, die ihr so viel Essen gibt?' So redet man im Dorf, und sie geht und verteilt das Essen an alle Verwandten ihres Mannes, jeder bekommt etwas. Nach einer gewissen Zeit ist alles aufgegessen.

"Zur verabredeten Zeit nimmt sie ihr Kanu und paddelt wieder hin, und die Mutter kommt wieder. Der Wald löst sich vom Ufer und gleitet auf den See hinaus, er bewegt sich auf dem Wasser des Lîmbambî-Sees. Die langen Stämme der Kletterpalmen neigen sich herunter und schlagen auf die Wasserfläche, dann richten sie sich wieder auf, und wieder neigen sie sich, sie peitschen die Wellen. Die Stimme der Mariyamensawa ertönt, die Krontauben gurren *mh! mh!*, Mariyame tanzt. Zwei Augen gross wie Kokosnüsse schauen aus dem Wald heraus, während er sich nähert, ein Augenpaar erscheint inmitten des Waldes, zwei Augäpfel, gross wie Kokosnüsse. Sie bringt Essen.

"Die Tochter sieht sie kommen und klagt: 'Oh, das ist meine Mutter, jetzt kommt sie.' Sie lässt ihren Kopf hängen und weint. 'Das ist meine Mutter, jetzt kommt sie.' Die Tochter wartet, bis sie nahe an ihrem Kanu ist. Sie kommt dicht an ihr Kanu heran und lädt es mit Essen voll, bis es keinen Platz mehr gibt. Dann fährt die Tochter ins Dorf ihres Ehemannes. Wie sie ankommt, ruft sie die Verwandten ihres Mannes, und sie helfen ihr, die Dinge aus dem Kanu ans Ufer zu tragen. [Sie verteilt wieder alles

Essen an seine Verwandten, jedem gibt sie etwas.] Man isst und genießt, bis alles aufgegessen ist. Zur verabredeten Zeit geht sie wieder, und wieder hat man eine Zeitlang zu essen.

"Einmal nimmt sie ihr Kanu [um wieder ihre Mutter zu treffen], da sagt ihr Mann: 'Komm, gehen wir doch zusammen. Noch nie habe ich gesehen, wie deine Mutter kommt. Ich will sie sehen.' - 'Nein! Du darfst nicht mitgehen. Ich werde alleine gehen. Du kannst nicht in die Nähe meiner Mutter treten. Nein, es ist besser, wenn ich alleine gehe,' sagt seine Frau und lässt ihn zu Hause.

"Er überlegt hin und her: 'Wie sieht wohl diese Mutter aus, die uns Essen gibt? Sieht sie etwa wie eine Frau aus? Ist es eine Frau, die uns immer Essen gibt?' Solche Gedanken machte er sich über Kapmakwatimbä, die ihrer Tochter zu essen gibt. 'Immer wieder bringt sie Nahrung!' denkt der Mann [und beschliesst, die Sache aufzuklären]. [Einmal, als seine Frau wieder verabredet war, schleicht er vor ihr aus dem Haus.] Vor der Morgendämmerung, seine Frau liegt noch tief im Schlaf, nimmt er sein Kanu und fährt hin. 'Aha, hier muss der Ort sein, wo sie sich treffen,' sagt er zu sich und will sich dort verstecken. Er wendet sein Kanu und schiebt es unter die Pflanzendecke, die auf dem Wasser schwimmt. Er selbst steigt in die verästelte Krone eines mächtigen Baumes. Der Baum war gerade voll erblüht, so dass er sich in dichtem Gezweig und den Blüten gut verstecken konnte. Er sitzt oben in der Baumkrone und wartet, bis die Mutter seiner Frau kommt.

"Seine Frau paddelt in ihrem grossen Kanu und denkt sich: 'So ist es besser, wenn ich alleine gehe.' Sie kommt am gewohnten Ort an und wartet. Sie wartet und er wartet auch [ohne dass sie ihn bemerkt hätte]. [Da erscheint die Mutter] inmitten des grossen Sees, den man Limbambä nennt, sie nähert sich. 'Ai, was kommt da? Ai, ein Wald? Das ist kein Mensch, was da kommt!' Die Krontauben gurren, Mariyame tanzt, die Stimme der Mariyamensawa ertönt. 'Ai! Es kommt ein Wald! Das ist keine Frau, das ist ein Wald,' sagt sich der Mann und schaut aus seinem Versteck zu. Ein Augenpaar, gross wie Kokosnüsse, schaut ihm aus dem Wald entgegen, und in dem Moment, in dem er sie sieht, erzittert er. Wie er ihre Augen sieht, erzittert er vor Angst. Seine Frau hat ihn noch nicht bemerkt. Sie lässt den Kopf hängen und weint über ihre Mutter: 'Ah, da kommt meine Mutter und bringt mir zu essen,' sagt sie unter Tränen und wartet, bis ihre Mutter näher kommt. Diese hat aber den versteckten Mann schon von weitem gesehen. Er sieht die Augensterne inmitten des Waldes, er sieht sie, wie sie sich nähern. Sein Penis und seine Hoden ziehen sich vor Angst zusammen. Sie kommt ganz nahe, und der Mann fällt herunter und verschwindet im Wasser. Sie kommt dicht an das Kanu ihrer Tochter heran und sagt: 'Dies ist das letzte Mal, dass du Nahrung essen wirst, die von mir kommt. Warum hast du es zugelassen, dass dein Mann kam? Jetzt hat er mich gesehen. In der Zukunft bekommst du kein Essen mehr von mir, das du ins Dorf bringen könntest.' Das sagt sie und lädt das letzte Mal das Kanu voll, bis es keinen Platz mehr gibt, und geht weg. Sie gleitet auf der Wasserfläche dahin, auf einmal hält sie

aber an, kippt plötzlich um und taucht im Wasser unter. Der ganze Wald stürzt um. Der Mann hat sie gesehen, so hat sie sich von ihrer Tochter abgewendet.

"Die Tochter jammert und weint: 'Ai du meine Mutter, ai-ai-ai-ai!' [Und über ihren Mann, der im See verschwand, sagt sie:] 'Ich habe dir doch gesagt, du sollst nicht mitgehen, ich würde alleine gehen! Meine Mutter hat mir jetzt das letzte Mal Nahrung gegeben und hat sich verwandelt.' Der ganze Wald stürzte um, die Kronen der Bäume haben sich nach unten gewendet und ihre Stämme mit den Wurzeln nach oben. Dann ging sie im Wasser unter. Sie stürzte um und versank im See Lĩmbambĩ. So geschah es mit dem Wald, von dem ich dir erzähle. Sie versank, und ihre Tochter fuhr mit dem vollen Kanu weg, sie paddelte aber nicht, sie liess sich nur treiben und weinte, bis sie im Dorf anlegte und das Kanu anband. Während der Fahrt im Kanu schimpfte sie über ihren [verschollenen] Ehemann: 'Wozu bist du nur gekommen! Dies ist das letzte Essen, das sie mir gegeben hat, damit ich es euch bringe. Wolltest du meine Mutter sehen? Ja? Hast du dir vorgenommen, dass du sie anschaust? Um meine Mutter anzuschauen, bist du hingegangen? Du bist ein elender Taugenichts! Nur wegen dir bin ich in dein Dorf gekommen und habe dich geheiratet! Ich brachte immer Essen von meiner Mutter! Ich werde ein Kind haben, ich bin schon schwanger, und du, was hast du dir vorgestellt, dass du erreichst, wenn du meine Mutter anschaust! Du hast sie angeschaut, und meine Mutter gab mir dieses letzte Essen und versank im See. Nur weil du sie angeschaut hast, stürzte sie um und versank im See, meine Mutter ist nun im See verschwunden. Die Kronen der Bäume haben sich nach unten gewendet und ihre Stämme mit den Wurzeln nach oben.' So sprach sie und jammerte, bis sie ins Dorf ihres Ehemannes kam.

"[Die letzten Worte ihrer Mutter klingen ihr immer noch in den Ohren:] 'Das Essen, das du mitnimmst und essen wirst, ist das letzte Essen, das ich dir gegeben habe. Meine Tochter, ich wende mich von dir ab. Gehe, in der Zukunft werde ich dich nicht mehr sehen, und du wirst mich auch nicht mehr sehen. Deine Mutter wird sich jetzt von dir abwenden, gehe! In Zukunft wirst du diesen Wald nie mehr sehen.'" [So sprach die Mutter], glitt hinaus auf den See und stürzte um. Das ist der Schluss."

Anschliessend an seine Version, die Nagwandambwi im Pidgin erzählte, hat ihm Florence ein paar Fragen über das Aussehen von Kapmakwatĩmbĩ gestellt. Er sagte: "Sie ist einfach ein grosser Wald. [...] Sie hat nur Augen, aber keinen menschlichen Körper." Florence: "Und kann sie essen?" Nagwandambwi: "Ja, natürlich kann sie essen, reden kann sie auch, sie hat nur keinen menschlichen Körper, sie ist ein Wald, und dennoch redet sie. Sie hat sehr grosse Augen. So berichtet die Geschichte [*sagi*]. Nachdem sie versank, verwandelte sie sich in den See Lĩmbambĩ. Jetzt ist sie der See." Florence: "Dieselbe Frau?" Nagwandambwi: "Ja, diese Frau, diese Mutter ist jetzt der See. Viele Fische gibt es dort." Florence: "Wirklich, sie ist jetzt ein See geworden?" Nagwandambwi: "Ja, jetzt ist sie ein See. Es gibt noch viele *pabu* und *sĩbu* über sie, sehr viele! Wenn wir ein zeremonielles Streitgespräch im Männerhaus zwischen den Sonnen- und den Muttermenschen veranstalten, dann wirst du sie hören! Die

grossen *pabu* kannst du dir dann anhören. [...]"

Florence: "Alle Seen in der Dorfumgebung waren also Frauen. Früher waren sie alle Frauen. Es gibt keine, die früher Männer waren?" Nagwandambwi antwortet flüsternd und mit Nachdruck: "Alle Seen haben ihre Namen! Glaube nicht, sie hätten keine! Mensch! Ich habe dir schon gesagt, wenn ihr einmal unsere Sprache gelernt habt, so in einem oder in zwei Jahren, dann wirst du alles begreifen. Es gibt Zauberlieder, mit denen wir sie ansprechen, wenn sich die Fische vermehren sollen. Sie werden sich nicht ohne unser Zutun vermehren, wir müssen die Namen jedes besonderen Sees singen! Es sind alles Namen der Frau, [die sich in den See verwandelt hat]. Gleichzeitig richten wir einen Appell an das Dorf; das ist auch eine Frau. Das Dorf ist auch eine Frau, nicht ein Mann! Alle Dörfer sind Frauen, und alle Seen sind Frauen. Alle haben weibliche Namen. [Das Leben im Dorf, wie in den Seen und Wäldern] geschieht durch die Kraft der Frauen, die Frau ist etwas ausserordentlich Wichtiges! So sagt es unsere Mythologie, und bei euch ist es auch nicht anders. Es gibt doch eine Königin bei euch [in England], es ist doch eine Frau? Der Mann wird aus der Frau geboren. Nur wenn es Frauen gibt, gibt es Kinder und gibt es Männer." Florence: "Und der Mann, der hat eine andere Kraft?" Nagwandambwi: "Ja. Den Mann muss es auch geben, damit es Kinder gibt. [...]"

Florence: "Dort, wo sich Kapmakwatimbi und ihre Tochter trafen, hat es schon vorher einen See gegeben." Nagwandambwi: "[...] Ja, dorthin pflegte sie zu kommen, bis dann die Verwandlung geschah. Jetzt ist sie der See. Es gibt dort einen unheimlichen Reichtum an Vögeln und Fischen, eine wirkliche *angwa* ist dieser See, *missus*!" *Angwa* könnte man hier als "Brutstätte" oder "Ursprungsort der Tiere" übersetzen. Florence: "Ich möchte den See anschauen. Es gibt ihn ja, nicht wahr?" Nagwandambwi: "Oh, ein Riesensee ist es."

13.3. DIE EPIPHANIE DES MAENNLICHEN AHNEN: DER WIND¹⁶

Die exoterische mythische Geschichte, deren Uebersetzung ich im folgenden anführe, stammt aus einem langen Nachtgespräch, auf der Veranda unseres Hauses, das gegen sechs Stunden dauerte; Masoabwan, Timbin, Florence und ich waren dabei. An diesem Abend hat Masoabwan acht *sagi* in melanesischem Pidgin erzählt. Dieses Gespräch fand schon ausserhalb des paradigmatischen Zeitabschnittes, am 106. Tage unseres Aufenthaltes, statt. Dennoch füge ich diesen Bruchteil hier an, um dem Erscheinungsbild der Kapmakwatimbi eine Beschreibung des männlichen Ahnen zur Seite zu stellen.

Masoabwan: "Hast du dein Gerät bereit gemacht? Ja? Gut. Ein *sosindu* [Bewohner des nördlichen Waldes], ein Mann aus den früheren Zeiten, hat eine Frau geheiratet. Eine andere Frau - in der Gestalt der Betelpalme - befand sich in der Nähe seines Hauses. Eine [schöne, schlanke] Betelpalme wuchs dicht an seinem Haus, er wusste aber nicht,

dass es eine Frau ist, er hatte keine Ahnung davon. Er dachte, es ist eine [gewöhnliche] Betelpalme, die einfach wegen des Genusses der Betelfrüchte da ist. Er selbst hat sie gepflanzt, damit er in der Nähe des Hauses einen Betelvorrat hat und nicht weit gehen muss, wenn er Lust auf die Früchte verspürt. Dieser Mann also hat eine Frau geheiratet, und sie lebten schon eine Zeit lang zusammen. Nachdem sie sich in der Nacht geliebt haben, ging er - wenn er Bedürfnis hatte - herunter und urinierte an den Stamm der Betelpalme. Auch sonst, einfach am Morgen, wenn er aufgestanden war, ging er herunter und urinierte an die Palme. Jede Nacht [resp. jeden Morgen] machte er das. Er wechselte die Stelle nicht, urinierte nicht hier und dort, nein, immer genau an den Stamm. Es war ein geeigneter Ort in der Nähe seines Hauses, um sich etwas zu verbergen. So ging er hin, urinierte an den Stamm der Palme, immer wieder, immer wieder, jede Nacht. Er liebte oft seine Frau, die Frau des Dorfes; sie schliessen zusammen, dann ging er herunter, urinierte an die Palme, u.s.w. Nach einer gewissen Zeit wurde seine Frau schwanger, und die Betelpalme vor seinem Haus auch; es begann sich in ihr ein Kind zu entwickeln. Der obere Teil ihres Stammes dicht unter der Krone aus Palmwedeln wurde dick, und der Bauch der Frau des Dorfes schwoll auch an, bis sich die Haut spannte. Der Fruchtteil der Palme ist auch geschwollen, die grossen Hüllblätter weiteten sich aus." Die Verdickung des Palmstammes hoch unter der Krone, die ich Fruchtteil genannt habe, ist je nach der Art der Palme einen halben Meter oder mehr als einen Meter gross, sie ähnelt einem gefüllten Sack oder eben einem schwangeren Bauch. Schliesslich öffnet sich dieses riesige Gebilde, die Hüllblätter trocknen und fallen ab, und am Stamm werden zwei verästelte Zweige sichtbar, die eine Unzahl an Früchten tragen. Die Menschen steigen auf die Palme und brechen die Zweige ab.

"Die Zeit verging. Der Bauch der Frau wurde ganz gross, das Kind darin wurde immer kräftiger. Und mit der Palme war es nicht anders, ihre Hüllblätter waren schon daran, sich bald zu öffnen, und drinnen im Fruchtteil hat es schon ein Kind gegeben. Der Mann wusste nichts davon, er dachte nur: 'Oh, meine Betelpalme wird bald tragen, bald habe ich schöne grosse Betelzweige.' So dachte der Mann, es waren aber keine Betelfrüchte [in die Hüllblätter eingepackt], sondern ein menschliches Kind. Die Zeit der Niederkunft näherte sich, das Kind in der Frau war schon voll entwickelt. Sie spürte die Wehen Tag und Nacht, das Kind bewegte sich schon, es war schon auf dem Wege zur Geburt. Die Betelpalme spürte auch die Wehen, ihr Kind wird auch bald durchbrechen, hervorkommen. Die Frauen vom Dorf kamen zusammen, um der Gebärenden zu helfen, aber die Betelpalme hat niemanden, der ihr helfen würde, sie ist alleine. Die Frauen vom Dorf trafen sich bei der Gebärenden und richteten alles für die Geburt ein. Schliesslich gebar sie in der Nacht ein Kind, und das Neugeborene schrie: ai-ai-ai-ai! Gleichzeitig gebar die Betelpalme, sie beugte sich herunter und gebar auch ein Kind. Es lag unten am Stamm und schrie: ai-ai-ai-ai! Das Kind im Haus desgleichen: ai-ai-ai-ai! [Die Menschen im Haus hören es auf einmal], sie lauschen in die Richtung zur

Betelpalme, dann wenden sie sich wieder zum Kind im Haus. 'Ein Kind schreit dort unten, ein Kind schreit,' fahren sie auf. 'Was ist das, dort unten auf der Erde?' Sie eilten vor das Haus, leuchteten mit brennenden Fackeln hin und sahen einen neugeborenen Buben, wie er schrie. Das Kind im Haus war auch ein Bub, das auf der Erde auch, es wurden gleichzeitig zwei Buben geboren, zwei *kasé kasé*." Mit diesem Ausdruck bezeichnen die Iatmul Menschen, die gleichzeitig geboren wurden. Es muss nicht am gleichen Tag geschehen sein, wie in der vorliegenden Geschichte, sondern im Zeitraum eines Halbjahres, d.h. entweder während der gleichen Hochwasserzeit oder während der gleichen Niedrigwasserzeit¹⁷. "Der Mann schaute hinauf zur Betelpalme und sah, wie frisches rotes Blut am Stamm herunterrann, gleich wie das Blut der gebärenden Frau auf den Hausboden floss. Die Frauen, die bei der Geburt halfen, holten nun Wasser, wuschen das Kind und seine Mutter und schnitten die Nabelschnur durch. Gleich machten sie es mit dem Kind der Betelpalme, sie brachten es ins Haus, wuschen es und schnitten seine Nabelschnur durch.

"Die neue Mutter sitzt nun und hält zwei Kinder in ihren Armen oder legt sie in ihren Schoss. Wie sie im Schneidersitz ihre Beine auseinanderspreizt, legt sie ein Kind auf den linken Schenkel, das andere auf den rechten, der Kopf ihres eigenen Kindes schaut auf eine Seite, der Kopf des Kindes der Betelpalme auf die andere. In einem Schoss liegen zwei Kinder, als ob sie Zwillinge wären. Sie gibt beiden ihre Brüste, sie sorgt für beide. Und die Mutter-Betelpalme schaut zu, sie will ihr Kind auch nicht aus dem Blick verlieren. Die Frau des Dorfes und ihr Mann tragen für beide Kinder gleich Sorge. Die Frau schaut sie an und sagt: 'Das sind meine Kinder.' Und der Vater sagt auch: 'Das sind meine Kinder, beide.' - als ob beide, das Kind der Betelpalme und das Kind der Frau, von einem Elternpaar stammen würden. Mit der Zeit werden sie grösser, die Haut der beiden wird dunkler, beide sind gesund und werden immer stärker. Sie schauen schon, sie können lächeln, mit der Zeit können sie fast schon sitzen. Es geht noch nicht ganz; sie setzen sich auf, dann kippen sie wieder um. Sie üben sich, geben sich Mühe, bis sie fest sitzen können. Zuerst versuchen sie nur, auf dem Bauch zu kriechen, dann beginnen sie, sich auf den Knien und Ellenbogen zu bewegen, bis die Zeit kommt, wo sie zu gehen wagen. Sie richten sich auf, machen den ersten Schritt und fallen gleich um. Aber sie stehen wieder auf, versuchen es wieder. Beide lernen gleichzeitig laufen, gleichzeitig entwickeln sie Kräfte zu selbständigen Unternehmungen. Sie sind schon gross, ungefähr so -" Masoabwan zeigt mit seiner Hand, wie hoch ungefähr ihre Köpfe wären, wenn sie sich auf der Veranda unseres Hauses befänden. Wir sitzen um einen niedrigen Tisch, trocknen grosse Tabakblätter über Petroleum-Lampen, die schwaches rotgelbes Licht geben. Masoabwan ist ein starker Raucher - unsere Tonbandaufnahmen zischen und rauschen, wenn wir sie in Basel abhören. Es sind seine Lungenzüge, die so deutlich hörbar sind, weil das Mikrofon nahe bei ihm installiert war. Er ist die wichtige Person, und alle, die dabei sind, gleich ob Ethnographen oder Palimbei-Bewohner, hören gespannt zu, wenn er er-

226

zählt. Die nächtlichen Insektenstimmen bilden eine unaufhörliche Geräuschkulisse; hie und da hört man den Schrei eines Nachtvogels.

"Am Vormittag verlässt die Mutter ihre Buben; sie geht zum See fischen und kehrt gegen Mittag zurück. [Während eines halben Jahres nach der Geburt ging sie gar nicht und dann nur unregelmässig zum See.] In der Zeit, wenn sie abwesend ist, schaut der Vater zu den Buben. Er ruft sie beide, und sie gehen zusammen baden. Er nimmt das Kind der Frau des Dorfes auf die Arme und steigt ins Wasser, wäscht seinen Körper, sein Gesicht, und wenn er fertig ist, stellt er den Buben an den Uferrand. Dann nimmt er das Kind der Betelpalme, wäscht seinen Körper, sein Gesicht, und stellt ihn auch an den Uferrand. Die beiden Buben schreiten vor dem Vater, wenn sie nach Hause zurückkehren. [Die Iatmul gehen immer einer hinter dem anderen auf schmalen Wegen. Der Vater geht nie vor seinen Kindern, und der ältere Bruder nie vor einem jüngeren.] So gehen sie immer zusammen baden, so sorgt der Vater für die beiden. Am Abend stellt die Mutter für die beiden Buben Essen in ihren Täschen bereit und sagt zu ihrem Mann: 'Da ist das Essen für den älteren, da für den jüngeren.' Das Kind der Frau des Dorfes schrie nämlich zuerst, deshalb nennt man ihn älteren Bruder, und das Kind der Betelpalme erst danach, deshalb nennt man ihn jüngeren Bruder. 'Wenn du sie morgen früh gebadet hast und ihr ins Haus zurückgekehrt seid, gib ihnen zu essen, hier ist die Portion für den älteren, hier die für den jüngeren Bruder. Gib ihnen das Essen, Sorge für sie, ich komme dann bald zurück.' So macht sie es immer, sie stellt das Essen bereit und geht.

"Einmal hat die Mutter wieder das Essen für ihre Söhne vorbereitet. Ein Sagofladen und ein Stück Fisch in ein Täschen für den älteren, für den jüngeren das gleiche, einen Sagofladen und ein Stück Fisch in ein anderes Täschen. Dann bricht sie ein paar Bananen von einer Staude ab und teilt sie unter die Brüder auf, jedem die gleiche Anzahl in seine Tasche. Dann sagt sie ihrem Mann: 'Morgen, nachdem ihr gebadet habt, sagst du ihnen, dies ist die Portion für den älteren, dies für den jüngeren Bruder.' Am Morgen geht sie fischen, und der Vater nimmt die beiden Buben zur Wasserstelle. Nachdem sie gebadet haben, kehren sie zurück, und der Vater sagt zu ihnen: 'Ai, ihr beiden! Dies ist die Portion für dich, den älteren, und dies für dich, den jüngeren Bruder. Mama hat es für euch vorbereitet, ihr könnt essen.' So sagt er, zeigt ihnen ihre Täschen, und jeder nimmt seine zu sich. Dann verlässt er sie und geht ins Männerhaus. Das Kind der Betelpalme war mit seinem Essen zuerst fertig, es ass alles, auch die Bananen, auf. Das Kind der Frau des Dorfes hat seine Portion auch gegessen, aber die Bananen noch nicht. Wie es seine Bananen isst, beginnt ihm das Kind der Betelpalme Bananen aus der Hand zu reissen, bis es eine erwischt hat. Der ältere Bruder sagt: 'Ai, deine hast du schon aufgegessen! Warum nimmst du meine Banane!' Der andere antwortet: 'Aber was! Es war zu wenig, was ich hatte! Du hast schon genug gehabt, so kannst du mir doch was geben!' Der andere wehrt sich: 'Nein, nichts gebe ich dir!' Das Kind der Frau des Dorfes beginnt zu weinen, und das andere, das Kind der

Betelpalme, sitzt da und isst die Banane, die es seinem Bruder weggerissen hat. Der Vater hört die Schreie des Kindes, des älteren Bruders, verlässt sofort das Männerhaus und eilt zum Haus, um zu erfahren, was geschieht. 'Oh, was ist, was ist! Was treibt ihr da! Warum weinst du, worüber streitet ihr?' fragt er von unten her. 'Ich streite nicht! Mein jüngerer Bruder hat mir meine Banane genommen, und deshalb weine ich. Ich habe ihm gesagt, es sei meine Banane, aber er hörte nicht auf mich und ass sie auf. So weine ich.' Der Vater steigt ins Haus hinauf und sagt zum jüngeren der Brüder: 'Du nichtsnutziger Kerl, was fällt dir ein! Mama hat euch beiden gleiche Portionen vorbereitet, warum nimmst du denn, was deinem Bruder gehört? Hast du nicht genug gehabt, dass du deinem Bruder die Banane nimmst? Das ist nicht richtig! Das darfst du nicht machen, deinem Bruder das Essen wegnehmen! Du Halunke!' Der Vater hat den jüngeren ausgeschimpft und so den älteren Bruder beruhigt. Der ältere hörte auf zu weinen, und beide spielten weiter zusammen. Wie die Mutter [um die Mittagszeit] nach Hause zurückkehrt, kommt der ältere Bruder zu ihr, fasst sie an der Hand und sagt: 'Mama, der jüngere Bruder hat mir das Essen genommen, und ich weinte. Papa kam und hat ihn ausgeschimpft, und ich weinte dann nicht mehr.' Die Mutter hört ihn an und sagt: 'Ai, ich habe das Essen für euch sorgfältig vorbereitet, in zwei gleiche Portionen, für dich und für ihn. Warum hast du sein Essen genommen, du nichtsnutziger Kerl! Du bist nicht mein Kind, du bist ja nur ein Kind der Betelpalme! Nicht eine Frau des Dorfes hat dich geboren! Was unterstehst du dir, Essen zu nehmen, das dir nicht gehört! Sorgt etwa deine Mutter für dich? Gibt sie dir Essen?' So schimpft die Frau des Dorfes, und die Betelpalme hört sie. Die Betelpalme schämt sich und beginnt zu weinen. Sie weint und ihre Tränen fließen am Palmstamm herunter. Die Menschen im Dorf sehen das und wundern sich: 'Wieso? Es regnet ja nicht! Was für Wasser fließt am Stamm der Betelpalme herunter?' Sie schauen die Palme an und sprechen darüber.

"Die Betelpalme war sehr beschämt und überlegte: 'Was kann ich für mein Kind machen?' In der Nacht neigte die Betelpalme ihre Krone und sagte ihrem Kind, es solle vom Haus auf die Erde herunterkommen. Nur das Kind hörte ihre Stimme, der Vater und die Frau des Dorfes hörten sie nicht. Die Betelpalme sagte: 'Komm herunter!'" Das Kind hat es gehört und eilte auf der Leiter herunter und in die Nacht hinaus. Seine Mutter, die Betelpalme, sagte ihm: 'Komm her, stelle dich da auf meine Schultern!'" Das Kind machte, was sie sagte, und trat auf ihre Blätter [auf den breiten Ansatz der Blattrippe, der sich beim Stamm befindet] und nahm dort Platz. 'Halte dich fest an meinem Hals!'" Und es hielt sich [am mittleren Teil der Krone, wo sich die Riesenknospen der neuen Palmblätter befinden]. In dem Moment hat sich die Betelpalme aufgerichtet und fuhr mit ihrem Kind hinauf zu den Wolken, wo es lange Zeit geblieben ist. Die Betelpalme kehrte zurück.

"Der Vater und die Mutter im Dorf merken nichts davon, sie schlafen. Am Morgen stellt die Mutter das Essen für beide Kinder bereit und geht. Der Vater steht auf, da sieht er, dass nur ein Kind, dasjenige von der Frau des Dorfes, aus der Schlafröhre

kommt. Er fragt: 'Was! Wo ist das andere Kind? Wohin ist dein Bruder gegangen?' Der Bub antwortet: 'Ich weiss nicht, Papa. Ich erwachte in der Schlafröhre und war schon alleine. Ich weiss nicht zu sagen, wohin er ging.' Das verwirrt den Vater. Er hat keine Ahnung, wohin das Kind verschwunden ist. Er weiss nicht, dass die eigene Mutter durch ihre Kraft und ihren Willen es hinaufgenommen hat. Er wundert sich, überlegt, fragt im ganzen Dorf Haus für Haus, aber niemand weiss etwas. Er beginnt zu weinen, er ist traurig darüber, dass sein Kind verschwunden ist. Seine Mutter selbst hat es hinaufgenommen und brachte es nach Mevimbít. Das Kind befindet sich nun in Mevimbít. Er ist ein Mann geworden und verlässt diesen Ort nur, wenn er hinüber nach Kimbrangawi gehen will."

Die zwei Namen sind einerseits gewöhnliche Raumbezeichnungen. Mevimbít ist das grosse Waldgebiet nördlich des Sepik, Kimbrangawi ist die zentrale Bergkette, die bei klarer Sicht im Süden erscheint. Die beiden Ausdrücke stehen auch für die Weltrichtungen der Nord-Süd-Achse¹⁸. Auf der anderen Seite ist Mevimbít der mythische Ursprungsort des Menschen und Kimbrangawi der mythische Zielort, beide zusammen bezeichnen sie zwei verschiedene Aspekte des Jenseits¹⁹. Bei dieser zweiten Verwendung können beide Ausdrücke ihrer Funktion als Ortsnamen ganz entkleidet werden, und Mevimbít ist dann überall: hier, wo man sich befindet, unter dem Boden, auf dem man schreitet, oder in den Lüften über uns. Mevimbít ist im Uterus unserer Mütter oder gar in Grossbritannien. Die Iatmul verdächtigen mitunter die weissen Eindringlinge, dass sie aus Mevimbít kommen. Das ganze grosse Sepik-Becken, im Norden und im Süden durch Bergketten abgegrenzt, mit dem grossen Chambri-See in der Mitte, wird als eine Riesen-Vulva des mütterlichen Urwesens aufgefasst, in dessen Schoss wir uns alle befinden. Dieser Konzeption zufolge leben die Iatmul am Rande der Geschlechtsöffnung der Welt. Matkwan vom Klan Nangusime, die älteste Frau, der älteste Mensch von Palimbei überhaupt, sagte folgendes über Mevimbít: "Wir befinden uns an der Mündung des Loches, wir alle, die aus Mevimbít gekommen sind. Die Menschen im Innern des Loches haben keine [weiblichen] Röcke und keine [männlichen] Schambedeckungen, und sie haben auch keine Tragtaschen [ein Produkt der Arbeit der Frauen und ein wichtiges Hilfsmittel bei weiblichen Arbeitstätigkeiten] und keine Steinäxte [ein Produkt und Instrument der Männer]. Sie haben nichts [nur ihren Körper], wenn sie durchbrechen [von Jenseits ins Diesseits]. Sie sind nackt nach dem Durchbruch, und ihre Geschlechtsteile, sei es Penis oder Vulva, sind entblösst. Wir, das Geschlecht, das sich an der Mündung des Loches befindet, legen die Röcke und Hauben an [beides sind weibliche Attribute, die männlichen nennt sie nicht]. Die Menschen im Innern des Loches sind nackt, ihre Geschlechtsteile sind entblösst, sie sind *sosé*. Nachdem der weisse Mann gekommen ist, hat er wohl auch denen Tücher angezogen." Die Alte lacht herzlich und berührt die Haare von Florence. Trotz des auffälligen Unterschieds in der Körperform und Körperfarbe sind die Iatmul überzeugt, dass die europäischen und australischen Ankömmlinge gleichen Ursprungs sind wie sie.

Der Ausdruck *sosé* bezeichnet zunächst denselben Raum wie der Name *Mevimbít*, nämlich den nördlichen Urwald. Dann bezeichnet er auch die Bewohner der Walddörfer, vor allem der Sawos, aber auch anderer Sprach- und Kulturgruppen, die sich im Norden befinden. Der ältere Bruder aus der Erzählung *Mbarangawis* (siehe Kap. 12), der in den Wald zurückgekehrt ist, heisst *Sosi*. Hier wird das Wort wie ein Eigenname verwendet. Sein jüngerer Bruder, der in der offenen Landschaft beim Fluss geblieben ist, heisst *Yapmai*. Der Ausdruck *yapmai* bezeichnet auch die Flussbewohner im allgemeinen. Die Idee des Durchbruchs, des Hervorkommens, betrifft die Entstehung des Lebens, sei es pflanzlich oder animalisch, und vereint in einem Bild Geschlechtsakt und Geburt wie Einatmen und Ausatmen. Diese allgemeine mythische Idee wird in der Erzählung *Mbarangawis* mit der - vielleicht historischen - Migration der *Iatmul* aus dem nördlichen Urwald parallelisiert.

Masoabwan erzählt weiter: "Die Mutter brachte ihr Kind nach *Mevimbít*, wo es blieb und aufwuchs. Nun, als erwachsener Mann, erhebt er sich, er möchte hinüber nach *Kimbrangawi* gehen. Zum Zeitpunkt, da er kommen will, reiben ihm [die Bewohner von *Mevimbít*] seine Haut rot ein. Sie nehmen rote Erdfarbe und tragen sie auf seinen Körper auf, bis er überall rot ist wie... was könnte ich als Beispiel anführen, hier, wie dieses rote Papier auf der Konservenbüchse, ungefähr so, ganz rot am ganzen Körper, so kommt er. Wenn seine Zeit da ist, an dem Tag, an dem er kommen soll, erhebt sich ein starker Wind. Der Wind bläst mit grosser Kraft, alle Bäume und Palmen neigen sich in eine Richtung, Betelpalmen, Kokospalmen, Laubbäume. Ihre Blätter erzittern, der Wind bläst sie alle in die gleiche Richtung. Er erhebt sich und kommt, er nähert sich, und die Menschen im Dorf wissen es. 'Grosser Wind erhebt sich! Ai, er kommt wohl!' Alle sind erregt, sie laufen zusammen, alle Männer des Dorfes und alle Frauen kommen zusammen, sitzen und warten und halten nach ihm Ausschau. 'Passt auf! Er wird kommen! Dieser Wind ist sehr stark, das ist er! Dieser Wind bringt ihn her.' Alle denken daran, dass er kommt, man redet zusammen, man wartet. Sie schicken einen Mann auf einen Baum hinauf; von dort kann er besser schauen. 'Wenn du ihn kommen siehst, sagst du es uns, gut? Dann wissen wir, dass er bald da ist.' Der Mann ist auf einen hohen Baum geklettert und schaut gegen Norden. 'Nein, niemand kommt! Ich sehe nichts,' sagt er. Der Wind bläst unaufhörlich, so schicken sie nochmals einen Mann auf den Baum, er solle nach ihm Ausschau halten. 'Ach, ich sehe niemanden; nur weisse Reiher, die im Wasser standen, wurden durch einen starken Windstoss aufgescheucht. Sie fliegen auf und zerstreuen sich in alle Richtungen, dann lassen sie sich wieder auf die Wasseroberfläche nieder. Aber ihn sehe ich nicht.' Man wartet weiter, man schickt wieder einen Mann auf den Baum, der Ausschau halten soll, und so weiter - bis einer ihn endlich erblickt. Der Wind trägt ihn, er kommt, er kommt, er kommt mit dem Wind. Die von unten fragen: 'Ai, siehst du ihn?' Und der von oben antwortet: 'Ach, ein rotes Ding, ganz rot! Ich glaube, der Mann kommt!' Die von unten sagen: 'Das ist er! Schau gut, schau nur gut! Wenn du sicher bist, dass es der Mann ist, sage es uns!' Der oben auf

dem Baum sieht ihn, wie er sich nähert, wie er immer näher kommt. 'Ach, jetzt kommt er wirklich!' Alle stellen sich auf, manche bei den grossen Schlitztrommeln, andere bereiten sich vor, Gesänge zu singen; der Mann, der oben auf dem Baum war, ist heruntergestiegen. Der Wind wird noch stärker. Jetzt ist er schon sehr nahe. Die Männer des Dorfes schlagen auf die Trommeln." Masoabwan schlägt mit seiner Hand auf den Tisch und gibt so einen zunächst gleichmässigen Trommelrhythmus an. "Tam-tam-tam-tam-tam-tam---" Dann singt er ein paar Verse aus einem kultischen Gesang.

ooo, ihr seid daaa
tam- tam- tam- tam- ta-ta-ta-tam

ooo, ihr seid daaa
tam- tam- tam- tam---

ooo, ihr seid daaa
tam- tam- tam- tam- ta-ta-ta-tam

ooo, ihr seid daaa
tam- tam- tam- tam- ta-ta-ta-tam

mei—ner Schwester Kin—der
tam- tam- tam- tam- tam- tam

Wanimeri
tam- tam

mein—ner Schwester Mevimbítman Kin—der
tam- tam- tam- tam- tam- tam- tam- tam

Wanimeri
tam- tam

duuu bist *winsumbuuu*
tam- tam- tam- tam

Kimbraraun Speer!
tam- tam- tam

Kin—der

tam- tam

ooo, ihr seid daaa

tam- tam- tam- tam- ta-ta-ta-tam

ooo, ihr seid daaa

tam- tam- tam- tam- ta-ta-ta-tam

Der Ausdruck "meiner Schwester Kinder", d.h. der patrilineare Klan dieser Kinder (auf Iatmul *lanawa nɛmba*), bezieht sich auf die verwandtschaftlichen Beziehungen, welche die Ahnengestalten der Urzeit unter sich haben. Der Name Wanimeri bezeichnet eine wichtige männliche Ahnengestalt des Klanbundes Wenguansap (mehr über sie steht im Kap. 15). Den Ausdruck *winsumbu* haben wir schon in der Erzählung von Morondawa angetroffen, wo er die Geister bezeichnete, die in den Baumkronen wohnen. In der grossen Mythologie bezeichnet dieses Wort den bewegenden Geist im Gegensatz zur Form, die er annimmt, bzw. zur Hülle, in die er schlüpft, und die ohne ihn leblos bleibt (siehe die Ausführungen von Kandimnawi im Kap. 15). Das vorliegende Lied macht Andeutungen über die zeugende Kraft des Ahnen Wanimeri, der die Ahnfrau namens Mevimbítman schwängert bzw. mit dem sie schwanger ist. Kimbraraun ist der Eigenname seines Speeres.

o, ihr seid da,

o, ihr seid da,

meine Schwester Kinder!

Wanimeri!

meiner Schwester Mevimbítman Kinder!

Wanimeri!

du bist *winsumbu*,

Kimbraraun Speer!

Kinder,

o, ihr seid da,

o, ihr seid da!

Masoabwan: "So schlugen sie die Trommeln, als er vorbeigeflogen war und gegen Kimbrangawi verschwand. *Aiborɛbop tɛru!*" [Typische Schlussformel der Erzählung]

Florence: "Er kam nicht zurück ins Dorf?"

Masoabwan: "Nein, nein."

Timbɪnbangi: "Nein, er verschwand."

Masoabwan: "Er verschwand."

Florence: "Er kam und hat das Dorf nur angeschaut. Dann verschwand er."

Masoabwan: "Ja. Er verschwand. Er ist Wani! Ich erzählte dir von Wani!" Masoabwan lacht leise und traurig.

13.4. EIN ZEHNJAEHRIGES MAEDCHEN ERZAEHLT DIE GESCHICHTE VOM KIND DER BETELPALME²⁰

Während des höchsten Wasserstandes im Jahr 1973, zwischen dem 10. und 17. April, veranstalteten wir eine Umfrage über die Tagesaktivitäten der Mitglieder von sechs Hausgemeinschaften, insgesamt von 40 Personen. Täglich zwei Mal, um die Mittagszeit und am Abend, baten wir jede von diesen Personen zu erzählen, was sie im vorausgehenden halben Tag machte und was ihr zugestossen ist. Unser standardisierter Fragebogen hatte zwei Schwerpunkte. Erstens wollten wir über alle Nahrungsmittel Bescheid wissen, die in jeden der elf Haushalte täglich Eingang gefunden und auf verschiedenen Tauschwegen den Haushalt wieder verlassen hatten. Zweitens haben wir für jede Person die tägliche Abfolge ihrer Begegnungen festgehalten und knappe Angaben über den Charakter dieser Interaktionen notiert. Pro Halbtage und pro Person haben wir immer eine vorstrukturierte Karteikarte ausgefüllt. Erst am letzten Tage der Befragung nahmen wir Tonbandgeräte mit und liessen die Beteiligten ihren Tagesablauf frei erzählen. Die meisten von diesen 40 Personen haben darüberhinaus eine oder mehrere mythische Erzählungen hinzugefügt.

Das Wasserniveau erreichte in diesen Wochen den höchsten Stand. Seit drei Monaten hat es im ganzen Dorf keine trockenen Stellen mehr gegeben, mitunter befindet sich die Erde drei bis vier Meter tief unter Wasser. In den meisten Häusern, die wir während der Befragung zweimal täglich besucht haben, musste der Hausboden erhöht werden, um die Wohnstätte gegen das steigende Wasser zu sichern. Von Haus zu Haus muss man im Kanu fahren oder schwimmen. Wir, Florence und ich, paddeln zum nächsten Haus, wo sie die Befragung durchführt. Dort steigt sie aus, und ich fahre weiter zu einem der Häuser, wo ich die Befragung durchführe. Heute, am letzten Tag, dauert alles länger, weil man uns mythische Geschichten erzählt. Ich halte mich bei Aginda auf, einer älteren Frau, die allen Kindern der Männerhausgemeinschaft Nambariman bekannt ist, weil sie gerne erzählt. Florence wartet auf mich in einem anderen Haus, wo zwei Frauen von Piakna, dem ältesten Sohn von Nagwandambwi, mit ihren Kindern leben. Es ist schon Nacht, eine siebenköpfige Gesellschaft sitzt um eine Lampe herum. Die Tagesschilderungen hat Florence längst aufgenommen, jetzt sind mythische Geschichten auf dem Programm; eine der zwei Mütter erzählt, dann wieder eines der Kinder. An diesem Abend wurden insgesamt elf *sagi* im Haus der Frauen von Piakna erzählt, bis ich mit dem Kanu

am Floss vor dem Haus anlegte, um Florence abzuholen.

Mbuniagwi, die zehnjährige Enkelin von Nagwandambwi und Masoabwan, erzählte Florence die Geschichte über das Kind der Betelpalme. Es handelt sich um einen separaten Ueberlieferungsstrang. Mbuniagwi hat die Geschichte nicht von Masoabwan gehört, sondern von jener Aginda, bei der ich während des gleichen Abends sass und deren Geschichten ich zuhörte.

"Es gab einen Mann, und seine Frau war schwanger. Er pflegte aus dem Haus herunterzusteigen und immer an den Stamm einer Betelpalme zu urinieren. Er urinierte immer nur an diesen Stamm der Betelpalme. Nach einer gewissen Zeit gebar seine Frau einen Sohn, und die Betelpalme gebar auch einen Sohn. Unten beim Stamm lag ein Kind und weinte. Menschen im Haus hörten es und nahmen es hinauf. Sie nahmen es ins Haus und gaben es der Frau. Sie legte ihr Kind auf ein Kissen, nahm das andere Kind auf ihre Arme und gab ihm die Brust. So machte sie es abwechselungsweise; ein Kind legte sie ab, während sie das andere stillte. Sie sorgte für beide, bis sie grösser wurden, ungefähr so gross wie Nsaresi [die anwesende jüngere Schwester von Mbuniagwi]. So lebten sie zusammen.

"Einmal gab ihnen ihr Vater Bananen, eine dem Kind der Betelpalme, eine dem Kind seiner Frau, und sie begannen zu essen. Dem Kind der Betelpalme schmeckte die Banane so sehr, dass es auch die Banane des Kindes der Frau vom Dorf haben wollte. [Als es sie nicht bekommen konnte] begann es zu weinen und zu schreien. Der Vater gab ihm eine zweite Banane, und es beruhigte sich und ass sie.

"Die Mutter kam, und das Kind, das sie selbst geboren hat, erzählte ihr alles. Die Mutter verprügelte das Kind der Betelpalme und zerkratzte ihm das Gesicht. Es stieg aus dem Haus hinunter, setzte sich zum Stamm der Betelpalme und weinte. Wie es weinte, neigte sich die Betelpalme und nahm es weg, in ein anderes Dorf. Der Vater war traurig, und das Kind ging ihm nicht aus dem Sinn.

"Unterdessen wuchs das Kind der Betelpalme auf, und als aus ihm schon ein erwachsener Mann geworden war, kehrte es mit seiner Mutter [der Betelpalme] zurück. Bei seiner Rückkehr veranstalteten die *ngépmá*-Bäume ein grosses *navén*-Fest für ihn. Sie tanzten, sie bewegten sich hin und her, es war ein Fest für das Kind der Betelpalme. *Aiboréboþ t́ru!*" (Ueber das *navén*-Ritual siehe Kap. 16.)

14. DIE LIEDERABENDE AM ANFANG DES AUFENTHALTES²¹

Gleich nach unserer Ankunft entfalteten die Frauen und die Jugendlichen der Männerhausgemeinschaft Nambariman eine unerwartete Aktivität. Im Rahmen der Vorbereitung unseres Feldforschungsaufenthaltes hatte Prof. Schuster mehrmals Palimbei noch vor unserer Ankunft besucht, um die Bewohner, vor allem die Repräsentanten des 'local government', zu fragen, ob sie mit einem langen Besuch zweier Ethnologen einverstanden wären. Aus diesen Gesprächen wussten die Dorfbewohner Bescheid, was unsere Ziele waren, nämlich, dass wir ihr Leben möglichst gründlich kennenlernen und ihre Sitten und Bräuche studieren und dokumentieren möchten. Am dritten Tage unseres Aufenthaltes wurde für den Abend ein Auftritt der Jugend angekündigt; mit Spannung erwarteten wir, was geschehen würde. Nach der Abenddämmerung stellte man unsere Petroleum-Lampe vor dem Haus auf. Sie beleuchtete nur einen beschränkten Ausschnitt der Wiese; die Kronen der Kokospalmen in der Höhe und der nahe Waldrand verschwanden in der Dunkelheit. Um das Licht herum versammelten sich jüngere und ältere Frauen, sie redeten in ihrer Sprache, lachten, und schliesslich begannen sie - für uns - zu singen.

Was man uns vorgesungen hat, war kein einheitliches Ritual. Manche von den Liedern, die wir an diesem ersten Abend gehört haben, bilden sonst einen Bestandteil einer klar definierten rituellen Situation, andere haben keinen solchen Platz und werden bei mannigfachen informellen Gelegenheiten gesungen. Die Frauen berieten sich, suchten in ihrem Gedächtnis ein Thema, bis Ndimagwa vom Klan Sambrap einen Einfall hatte. Sie war unsere Nachbarin, Mutter von mehreren Kindern, Ehefrau von Maringi, der uns ein paar Tage später besuchte und uns die Geschichte über die Entstehung der Sago-palme erzählte. Ndimagwa sagte: "Als wir junge Mädchen waren, bauten wir oft während der Trockenzeit ein Häuschen draussen vor dem Dorf am Waldrand. Dort verbrachten wir Abende und Nächte und sangen Lieder, die man *mari* nennt. Singen wir von diesen *mari*-Liedern!" Das Lied, das die Frauen anschliessend anstimmten, führe ich in einer deutschen Uebersetzung an, welche die rhythmische und melodische Struktur des Gedichtes fallen lässt und nur den Sinn wiedergibt. Um diesen zu verstehen, müssen wir uns kurz mit der Etikette der Liebeserklärung befassen. Die Uebergabe des Essens ist als ein Zeichen der Zuneigung zu verstehen, wobei nur die Frau diesen entscheidenden Schritt machen kann: sie bittet ihre Schwester, dass sie z.B. ein paar Früchte der Betelpalme einem der Brüder des Mannes, der ihr gefällt, übergibt. Wenn dieser die Früchte zu sich genommen hat, kann ein geheimes Treffen und ein Liebesspiel zustande kommen. *Miñ*, ein Wort, das im Text vorkommt, bezeichnet eine Schlingpflanze und ihre zapfenförmigen Blütenstände, die wegen ihres Aromas zusammen mit den Früchten der Betelpalme gekaut werden. Das Betelkauen hat im sozialen Umgang der Iatmul eine Stellung, die mit der Stellung des Alkohols in unserer Kultur vergleichbar ist; die pharmakologische Wirkung des Betels kann aber eher mit der Wirkung des Koffeins oder des Niko-

tins verglichen werden. Das erste Wort ist ein männlicher Name, der im Originaltext mit einer Vokativendung versehen ist: das sprechende Subjekt des Gedichtes ist eine Frau, die einen Mann anspricht.

Yandabimeri, jenes *miñ*, nach dem du gefragt hast,
jenes *miñ* habe ich dir längst gegeben,
jenen Betel, nach dem du gefragt hast,
jenen Betel habe ich dir längst gegeben.
Wozu eigentlich wollen wir uns treffen?
Ach, wegen dem, was ich dir gegeben habe,
wollen wir uns treffen?
Wandabimeri, jenes *miñ*, nach dem du gefragt hast,
jenes *miñ* habe ich dir längst gegeben... etc.

Im zweiten *max-i*-Lied, das uns die versammelten Frauen vorgesungen haben, wird das Häuschen als eine Frau angesprochen. Die Seen, Wälder und Häuser werden mit Ahnfrauen identifiziert, das Männerhaus selbst, in das die Frauen normalerweise nicht hineingehen, wird als eine Frau gedacht, das Wohnhaus, das die Domäne der Frau bildet, wird auch als eine Frau gedacht, und das kleine Häuschen, das sich die Jugend am Waldrand gebaut hat, desgleichen.

Mit dem dritten Lied wechselt das Thema auch die Gesangsform: nun singt Ndimagwa allein ein langsames Trauerlied. Eine junge Frau beweint ihre Schwester, die das Opfer der Kopffjagd wurde: Eines Tages fuhr diese in ihrem Kanu aus, um nach der Beute in den Fischreusen zu schauen. Männer von einem feindlichen Dorf haben sie getötet und ihren Kopf erbeutet. Das Lied selbst schildert nicht das Ereignis, auf das es sich bezieht; dafür enthält es mythologische Hinweise, die ohne gewisse Kenntnisse nicht deutbar sind. Mandawa bzw. Nambandawa sind Namen einer wichtigen weiblichen Ahnengestalt des Klan Wengnaudî; sie sind im Originaltext mit Vokativendung versehen. Das sprechende Subjekt des Gedichtes, die lebende Schwester, spricht ihre tote Schwester mit dem Namen der Ahnfrau an. Wambimarambî bzw. Ndangimarambî sind mythische Namen des grossen Chambri-Sees, der sich südlich des Gebiets der Zentral-Iatmul erstreckt. Die Ahnfrau wird nicht mit dem gewöhnlichen Verwandtschaftsterminus für die Schwester angesprochen, sondern mit einem Ausdruck, der die gemeinsame Abstammung von derselben Mutter betont: *kêta yal lagwa*; *kêta* bedeutet "eins", *yal* bedeutet "Bauch" und *tagwa* bedeutet "Frau". Die Ahnfrau Mandawa erscheint in den Erzählungen in der Form einer Tauchente, auf Iatmul *man*.

Mandawa, Vogelfrau, meine eigene Schwester!

Nambandawa, Vogelfrau, meine eigene Schwester!

Unsere Grossmutter Wambimarambi, Ndangimarambi!

'Komm her,' sagtest du, 'geben wir

dem kleinen Kind ein wenig essen!'

'Nein, ich will nicht!' sagte ich.

Wundawa, Vogelfrau, meine eigene Schwester!

etc.

Das nächste Trauerlied singen die Mütter und die Schwestern eines jungen Mannes, der in die initiierende Ritualversammlung aufgenommen wurde und gerade die höchsten Schmerzen erleidet. Während mehrerer Stunden schneidet man ihm in die Haut ausgedehnte Muster ein. Die Frauen nähern sich dem hohen Zaun, hinter dem das Ritualgeschehen verborgen ist, und singen. Ndimagwa sagte: "Als im vorigen Jahr Babrundu und Sangindu in die Umzäunung aufgenommen wurden, haben wir gesungen und geklagt. Ich will nun ein Lied singen, das eine Frau aus Aibom sang, als sie bei dieser Gelegenheit bei uns in Palimbei war."

Mutter, du hast mich getragen und geboren,

nun werde ich in die Welt

der erwachsenen Männer versetzt,

nun werde ich Ehemann.

Mutter, du hast mich getragen und geboren,

nun werde ich in die Welt

der erwachsenen Frauen versetzt,

nun werde ich Ehemann.

Geschehe, was will! Einen Rücken

ohne Muster, wie es die Frauen haben,

werde ich nicht mehr haben!

Ai, mein Rücken! Ai, meine Haut!

Mutter, du hast mich getragen und geboren,
etc.

Eine andere Frau, Ñagiandĩminsawa vom Klan Sĩmal, übernimmt jetzt die Initiative. Sie und ihr Ehemann haben uns später über die Institution des Marktes Auskünfte gegeben; 52 Tagesschilderungen von ihren Kindern hat Florence Weiss zum zentralen Materialkorpus ihrer Dissertation gemacht. Ñagia sagte: "Singen wir jetzt von jenen Liedern, die wir sangen, als wir kleine Mädchen waren und für unsere noch kleineren Geschwister Sorge tragen mussten, wenn unsere Mütter am Vormittag zum See hinausgefahren waren!" Die Mütter gehen ihrer Arbeit nach, die Väter desgleichen oder sitzen, wenn es keine Arbeit gibt, im Männerhaus. Die Kindergruppen bleiben ohne Aufsicht der Erwachsenen. Die älteren Kinder unternehmen, wenn sie nicht an den Arbeiten der Erwachsenen teilnehmen möchten, selbständig etwas; die jüngeren bleiben im Haus und in seiner Umgebung, noch im Bereich des Dorfes. Diese Kindergruppen sind frei in der Wahl ihrer Beschäftigungen, nur die Notwendigkeit schränkt sie ein, für die Kleinsten im Alter zwischen einem und zwei Jahren zu sorgen. Gleichzeitig ist es für die Mädchen im Alter von 8 bis 13 Jahren eine Gelegenheit, verantwortliche Aufgaben zu übernehmen, die den Aufgaben der Mutter nicht unähnlich sind. Für die kleinen Kinder, die bis zum vollendeten zweiten Jahr oder noch länger gestillt werden, sind es die schwierigsten Stunden ihrer Tage, wenn die Mütter den ganzen Vormittag unerreichbar werden. Je älter sie sind, desto mehr bildet die Spielgruppe der Kinder einen befriedigenden Ersatz für die abwesende Mutter; wenn sie noch jünger sind, leiden sie und weinen. Die älteren Geschwister befassen sich mit ihnen, streicheln und pflegen sie, bis sie einschlafen, oder bis sie in bessere Laune kommen. Ein einsames Kind weinen zu lassen, wäre nach den Vorstellungen der Iatmul ein unverzeihliches Versäumnis; in Wirklichkeit kommt es auch nicht vor. Nun besinnen sich die erwachsenen Frauen dieser Tage und singen Lieder von damals.

Von dieser Seite nähert sich
ein Manneskopf, ein Manneskopf,
er nähert sich, er nähert sich,
er nähert sich, er nähert sich.

Von jener Seite nähert sich
ein Frauenkopf, ein Frauenkopf,
er nähert sich, er nähert sich,
er nähert sich, er nähert sich.

Die Wipfel von *weigen* und Wipfel von *maso*
sind verflochten und verwachsen,
sie bilden ein Dach, darunter man sich
verstecken kann.

Hop, eine Ente startet! *pat, pat, pat, pat!*
tönt der Flügelschlag.

Die Wipfel von *weigen* und Wipfel von *maso*
sind verflochten und verwachsen,
etc.

Eine andere Frau, Kwinsikamboi vom Klan Wenguandĩ, schlägt zwei weitere solche Lieder vor.

Alle kleinen, kleinen Menschen sind geblieben,
geblieben, geblieben, geblieben,
alle grossen, grossen Menschen sind gegangen,
gegangen, gegangen, gegangen.

Das Gerät der Fischerin taucht ins Wasser,
die Fischreuse taucht ins Wasser -
schieb sie, schieb sie,
runter, runter,
morgens im See
tauch sie ein!

Alle kleinen, kleinen Menschen sind geblieben, etc.

A Dieses schreiende Kind

lege ich auf ein Palmenbett,

lege ich auf ein Palmenbett,

dieses weinende Kind

lege ich auf ein Bambusbett,

lege ich auf ein Bambusbett.

Kolimbangi kommt und isst dich auf,

Yambatmbangi kommt und isst dich auf,

ich lege dich hin, hin hin hin hin!

ich lege dich hin, hin hin hin hin!

B Dieses weinende Kind

lege ich auf ein Bambusbett,

lege ich auf ein Bambusbett,

dieses schreiende Kind

lege ich auf ein Palmenbett,

lege ich auf ein Palmenbett.

Yambatmbangi kommt und isst dich auf,

Kolimbangi kommt und isst dich auf,

ich lege dich hin, hin hin hin hin!

ich lege dich hin, hin hin hin hin!

Kolimbangi, resp. Yambatmbangi sind Namen einer wichtigen männlichen Ahnengestalt des Klans Yatmɪl. Die Strophen pflegt man bei allen Liedern, die ich zitiert habe, mehrmals nacheinander zu singen, meistens mit kleinen Abwandlungen. Beim letzten Lied habe ich eine vollständige Wiederholung der Strophe angeführt, damit man sich ein Bild über diese Art der symmetrischen Abwandlungen machen kann. Wenn in der Strophe A

240

zuerst das "schreiende" Kind und das "Palmenbett" und erst nachher das "weinende" Kind und das "Bambusbett" kamen, so ist es in der Strophe B umgekehrt. Wenn in der Strophe A Kolimbangi dem Yambatmbangi vorangeht, ist es in der Strophe B umgekehrt - Yambatmbangi geht voran. Wenn wir das Lied weiter singen möchten, würden wir dieselben Strophen wiederholen, aber mit einem neuen Namenpaar aus dem reichen Namenschatz, den jeder Klan besitzt, und mit einem neuen Paar von Pflanzenarten, aus denen das Bettgestell gemacht wurde. Solche Systeme der Wiederholung und Abwandlung der Strophenteile finden sich bei den *sui sagi*, den kultischen Liederreihen, die bei organisierten rituellen Anlässen von Männern gesungen werden, in einer ziemlich komplizierten Form wieder.

Nun wollen wir zu jenem Abend zurückkehren, an dem wir die melancholischen Lieder der Iatmul zum ersten Mal gehört haben. Plötzlich brach der Gesang ab, unsere Lampe wurde gelöscht. In fast vollständiger Dunkelheit erwarteten wir eine Wendung. Die jungen Männer, die zwar am Gesang der Frauen nicht teilgenommen hatten, dafür aber um so mehr als Organisatoren und Dolmetscher beschäftigt waren, erklärten uns, dass jetzt die Knaben ihren Feuertanz zeigen würden. Dann erschienen brennende Gestalten. Sie schwankten von einer Seite auf die andere, an ihren Füßen und Händen flackerten mehrfache Flammen, besondere Feuer beleuchteten ihre Gesichter mit den weit aufgerissenen Augen. Nach kurzer Zeit verschwanden die Gestalten wieder, nur kleine Stücke von Glut im Gras verrieten die Orte, wo sich die Tänzer noch vor kurzem befunden hatten. Am nächsten Tag liessen wir uns erklären, wie die Knaben die Dutzende von kleinen Fackeln handhaben, die zwischen allen Zehen und Fingern und im Mund gehalten werden und möglichst gleichzeitig entzündet werden müssen.

Nach der Vorführung machten wir wieder Licht, sprachen noch eine Weile miteinander und gingen schliesslich alle schlafen. Am nächsten Tag abends folgten wir der Einladung der anderen Männerhausgemeinschaft nach Payambit. Mit dem eben geschilderten Aufwand, der unsererseits nicht kleiner war - haben wir doch alles fleissig auf den Tonband aufgenommen und photographiert -, hatte die Männerhausgemeinschaft Nambariman ein Ungleichgewicht geschaffen, das sofort am nächsten Tag behoben werden musste. Die Payambit luden uns in ihren Dorfteil ein und veranstalteten eine ähnliche Vorführung. An den nachfolgenden zwei Abenden haben wieder die Nambariman Vorführungen organisiert, es kamen auch ältere Männer, mischten sich hie und da in den Gesang ein, korrigierten Fehler oder halfen, wenn sich die Sängerinnen nicht erinnern konnten, wie eine Strophe weiter geht. Zu den vokalen Produktionen gesellte sich ein Schlaginstrument. Diesmal versuchten die Payambit nicht, Schritt zu halten. Manche von ihnen kamen hinüber nach Kosimbi und nahmen an den Veranstaltungen teil. Schliesslich war es klar, dass wir enger zu den Nambariman gehören würden, da wir doch auf dem Boden dieser Männerhausgemeinschaft wohnen. Nach dem vierten Singabend hörten die Vorführungen auf.

15. DAS STREITGESPRÄCH IM MAENNERHAUS

15.1. EIN EREIGNIS IM MAENNERHAUS PAYAMBĪT

Im ersten Monat unseres Aufenthaltes geschah nichts mehr, war wir als Ritual bezeichnen könnten. Aus Schilderungen bekamen wir zwar eine Vorstellung über manche Rituale, auch über solche, die man nicht mehr miterleben kann, wie z.B. die Rituale, die während der Vorbereitung des Kopfjagdzuges und danach durchgeführt wurden. Das erste Ritual, das wir wirklich gesehen und gehört haben, war ein Streitgespräch im Männerhaus Payambĭt, das am 46. Tage unseres Aufenthaltes zustande kam.

Seit einigen Tagen wohnten wir bei Tĭmbĭn und Miat im Dorfteil Payambĭt. Tĭmbĭn ist einer der jüngeren Mitglieder des Klandes Kengwivara aus dem Klanbund Wenguansap, dem konstituierenden Klanbund der Männerhausgemeinschaft Payambĭt. Sein Vater Tavĭndambwi spielte eine zentrale Rolle in dem Streitgespräch, das wir bald erleben sollten. Miat, die Frau von Tĭmbĭn, stammt aus dem Dorfteil Nambarĭman aus dem Klan Mbowi, einem sehr wichtigen und in vielen Hinsichten führenden Klan der Männerhausgemeinschaft Nambarĭman. Aus demselben Klan stammten unsere ersten Bekannten, unsere nächsten Nachbarn wie Sukundingei, Masoabwan, Nagwandambwi; der letztere ist Vater von Miat und Schwiegervater von Tĭmbĭn. Die konstituierenden Klane der Männerhausgemeinschaft Nambarĭman sind andere Klane, z.B. vom Klanbund Ngawingwat-Watmbei, zu dem u.a. Mbarangawi und Ndumoi gehören, die Männer, welche die mythische Begründung der bilateralen Marktbeziehung mit Marap verwahren. Dennoch genossen die Männer des Klandes Mbowi ein hohes Prestige, vor allem wegen ihrer geistigen Beweglichkeit und ihrer mythologischen Kenntnisse. Es ist nicht gewöhnlich, dass man den Ehepartner aus einer anderen Männerhausgemeinschaft wählt. Wenn eine solche Verbindung zustande kommt, gibt es Anlass zu einem besonders ausgebauten Heiratsritual. So war es auch im Falle von Miat: bevor sie ihre Familie in Kosimbi verlassen hatte und in den Dorfteil Payambĭt zu ihrem Mann übergesiedelt war, wurde sie zum Mittelpunkt eines Rituals, in welchem sie - herausgeputzt wie eine Ahnfrau - auf einem Hocker inmitten des Zeremonialplatzes sass und die Alten der Klane Kengwivara und Mbowi über ihren Kopf hinweg mythische Geheimnisse austauschten. Als wir die Familie von Miat und Tĭmbĭn gefragt hatten, ob wir bei ihnen wohnen könnten, war einer der Gründe unserer Wahl, dass diese Familie in Payambĭt wohnte und dennoch durch wichtige Stränge von Verwandtschaft und Kooperation mit der Männerhausgemeinschaft Nambarĭman verbunden war, wo sich unser fester Wohnsitz befand. Florence Weiss liess sich von Miat ihre Lebensweise schildern und begann, sich mit ihren sechs Kindern im Alter zwischen einem und zwölf Jahren zu befreunden. Ich folgte Tĭmbĭn ins Männerhaus und liess mir die Sitten, die dort herrschen, erklären.

Die geräumige, fast 30 Meter lange Halle hat einen länglichen Grundriss; ein Wald

von Pfosten trägt den Dachboden und die gewaltige Dachkonstruktion - insgesamt 13 dicke Baumstämme, 40 bis 60 cm im Durchmesser, je fünf auf jeder Seite, drei auf der mittleren Längsachse. Weitere 14 niedrigere Pfosten tragen die Sitz- und Liegebänke, die entlang der Längsseiten des Raumes erbaut sind. Man steigt auf einen Tritt, dann kann man sich auf die Bank schwingen; dort sitzt man am Rande mit herunterhängenden Beinen, zur Hausmitte gewendet. Hinter dem Rücken des Sitzenden ist die Bank breit genug, dass man sich jederzeit strecken und liegend ausruhen kann. Auf der Seite der Bank, die nach aussen schaut, liegt ein langer Balken, der mehreren Männern gleichzeitig als Kopfstütze dient. Das Erdgeschoss ist nach allen Seiten offen, so dass der Raum durchlüftet und erhellt ist. Entlang der Längsachse, auf der sich die Mittelpfosten befinden, sind sechs Feuerstellen verteilt. Mindestens in einer von ihnen brennt immer ein kleines Feuer oder glimmt die Glut. Um die Feuerstellen sind mehrere Hocker angeordnet, weitere werden unter den Bänken aufbewahrt. Ueber den Feuerstellen hängen vom Dachboden mehrere Gestelle, auf denen sich verschiedenes Gerät befindet. Hölzerne Haken hängen im Raum, an die man die Taschen mit Essen hängen kann, wenn man am Morgen ins Männerhaus kommt.

Das erste, was man in bezug auf das Männerhaus lernen muss, ist die Wahl des richtigen Eingangs. In der Mitte der beiden Längsseiten gibt es je einen relativ engen Eingang, der sich von beiden Seiten in der Nähe der Hallenmitte befindet und von dem man auf dem kürzesten Weg zum Mittelpfosten und zum Zeremonialstuhl, der neben ihm steht, gelangt. Diese Eingänge werden nur von älteren Männern benutzt, unter ihnen vor allem von solchen, die eine besonders enge Beziehung zu dem Ahnen haben, der in der Mitte der Halle präsent ist. Der ganze mittlere Bereich des Raumes ist den älteren Männern vorbehalten, die nächsten Feuerstellen benutzen nur sie, ihre persönlichen Hocker befinden sich dort in der Nähe des Zeremonialstuhles, und auch die Teile der seitlichen Bänke, die nahe der Mitte sind, werden von ihnen besetzt. Die jüngeren, erst vor wenigen Jahren initiierten Männer haben in dieser Mitte nichts zu suchen; ihre Eingänge befinden sich auf den beiden Schmalseiten. Diese Eingänge sind breit, die ganze kürzere Seite des Hauses steht im Gegensatz zur Längsseite offen; nicht einmal die Sitz- und Liegebänke versperren sie. Hier befinden sich auch die Leitern, die zum Dachboden führen. Die jüngeren Männer betreten das Männerhaus von diesen kürzeren Hausseiten her, und dort - an den beiden Enden der Halle - halten sie sich auch auf. Dort sind ihre Feuerstellen und ihre Hocker, in respektvoller Entfernung von der Mitte. Keinem dieser Jüngeren würde es einfallen, das Männerhaus einfach zu durchqueren, wenn sie von einem Ende zum anderen gehen möchten. Die Männer im mittleren Alter können es unter Umständen wagen. Wenn sie aber an dem Mittelpfosten, am Zeremonialstuhl und an den dort sitzenden Alten vorbeigehen, bücken sie sich etwas und benehmen sich betont zurückhaltend; möglichst schnell verlassen sie wieder diesen Bereich. Unabhängig von dieser Prestigeordnung sind der ganze Raum des Männerhauses, die Sitzflächen auf den Bänken und die tragenden Pfosten unter die Klane aufgeteilt,

die am Bau beteiligt waren. Diese Aufteilung spiegelt eine additive Arbeitsteilung wider: jeder Klan hat in der Tat seinen Teil des Männerhauses erbaut. Diese klanmässige Ordnung ist insofern mit der Prestigeordnung verknüpft, als die Bereiche der Halle, die nahe der Mitte sind, von den wichtigsten, konstituierenden Klanen eingenommen werden. Die klanmässige Sitzordnung wird aber nicht rigid eingehalten und hat eine geringere praktische Bedeutung als jene, die mit dem Prestige verbunden ist. Die alten Männer derjenigen Klane, denen Bereiche an den beiden Enden zugeteilt sind, halten sich dennoch in der Mitte auf. In dieser Halle liegen grosse, mehrere Meter lange Schlitztrommeln aus schwerem Holz. Auf ihnen werden während der Rituale kultische Rhythmen geschlagen. Im Dachgeschoss befinden sich weitere Kultgegenstände, vor den Augen der Frauen und Kinder versteckt: weitere Trommeln, Flöten, Maskenkostüme u.m.a. Der obere geschlossene Raum wird zum Aufenthaltsraum nur bei Ueberschwemmung des Erdgeschosses²².

Es gibt heute Männerhäuser, die mit sehr wenig Schnitzkunst geschmückt sind. Dies ist oft Folge des Kulturzerfalls, d.h. der Abwanderung einerseits und des Desinteresses der im Dorf Anwesenden andererseits. Für die Zurückbleibenden würde es eine gesteigerte Anstrengung bedeuten, gleich grossartige Bauten zu errichten, wie es noch für die vorige Generation selbstverständlich war. Aber schon in der vorkolonialen Zeit hat es bestimmte Typen von Männerhäusern gegeben, deren Ausschmückung dem mythologischen System folgend, d.h. der Regel nach, sehr bescheiden war. Das Männerhaus Payambit z.B., so wie es in der traditionellen Mythologie der Zentral-Iatmul konzipiert ist, darf keine geschnitzten Ahnendarstellungen auf seinen Pfosten tragen. Im Gegensatz dazu sollten alle Pfosten des Männerhauses Nambaraman beschnitzt sein. Vor allem das grosse Männerhaus Wolimbi in Kanganamun zeichnet sich heute noch durch eindrucksvolle Schnitzereien aus.

Am Morgen des 26. November 1972 traten wir, Timbɪn und ich, durch den Eingang für die Jüngeren ins Männerhaus Payambit und hängten unsere Taschen an die Haken. Die erste morgendliche Beschäftigung der Jüngeren besteht darin, dass sie ihre Feuerstellen reinigen und den Männerhausboden fegen; das taten wir gebühlich, und dann setzten wir uns auf die hohen Bänke. Ich suchte ein Gespräch zu beginnen. Im Männerhaus befand sich ein Mann, der allgemeines Interesse weckte, da er erst vor einigen Tagen ins Dorf kam. Es war ein älterer Mann namens Nsangit, der nach dem Kriegsende mit seiner Familie nach Rabaul ausgewandert war und seither nur hie und da Palimbei besucht hatte. Jetzt kam er das erste Mal für einen längeren Urlaub nach Hause. Er gibt seine Stelle auf und wird vielleicht nach Palimbei zurückkehren, deswegen benützt er seinen Urlaub dazu, ein Haus zu bauen; es wird das erste Haus mit Wellblechdach in Palimbei sein. An jenem Morgen sass er auf einem Hocker und schnitzte eine der berühmten Sepik-Masken, die in den Galerien für Hunderte von Dollar verkauft werden. Es handelte sich um eine *mai*-Maske. Die *mai*-Feste sind die grossartigsten Feste der Heranwachsenden und der jungen Erwachsenen; sie haben einen komplizierten

Aufbau, und das ganze Dorf ist an ihnen beteiligt. Jeder Klan stellt zwei oder mehrere *mai*-Tänzer. Die riesenhaften *mai*-Kostüme bestehen aus einem reichen Blätterwerk, das die ganze Gestalt der Tänzer bis zu den Knien verhüllt und sich hoch über ihre Köpfe türmt, so dass die *mai*-Gestalten übermenschlich gross sind. Vorne am Blätterwerk wird ein künstliches Gesicht von der Grösse zwischen 50 und 80 cm befestigt, schmal und lang, die eigentliche *mai*-Maske, deren lange Nase bis zum Mund und über das Kinn hinweg herunterhängt (ähnlich wie die Nase des Urwesens aus der Erzählung Masoabwans, Kap. 12). Die *mai*-Festlichkeiten bilden den zeremoniellen Abschluss der Jugendzeit, haben einen fröhlichen, ausgelassenen Charakter und ermöglichen in besonderem Masse den Ausdruck gegenseitiger Zuneigung. Die kostümierten Tänzer verstecken unter ihrem Blätterwerk dicke Bambusröhren, in die sie hineinsingen und die ihre Stimme unkenntlich machen. Die *mai*-Gestalten ersteigen eine hohe Rampe und erscheinen den übrigen Tänzern und Tänzerinnen am Hintergrund des Firmaments. Die Lieder ertönen.

An jenem Morgen hat Nsangit den hölzernen Grundbestandteil eines *mai*-Gesichtes in der Hand gehabt und an der schwierigen Partie zwischen der Nase und dem Mund gearbeitet. Nsangit gehört zu einer anderen Linie desselben Klanes wie Tĩmbĩn, d.h. zum Klan Kengwivara. Als europäischer Besucher kann man es sich nach Jahrzehnten kolonialer Verhältnisse herausnehmen, von den untergeordneten Tätigkeiten am Ende des Männerhauses direkt in die Mitte der älteren Männer überzuwechseln und ohne weiteres an ihren Gesprächen teilzunehmen. Die Konversation führten wir zunächst im melanesischen Pidgin. Als ich aber mitteilte, dass ich Iatmul lernen möchte, wandelte sich das Gespräch rasch in eine Sprachlektion um. Es ist schwierig, Dialoge während des Dialogs selbst zu übersetzen: wenn der Uebersetzer mit jener Person, die den zu übersetzenden Satz sagte, nicht identisch ist, kommt es bald zu einem Subjektwechsel bei der Uebersetzung, und die einfachste Konstellation der redenden und agierenden Subjekte wird auf der sprachlichen Ebene unentwirrbar. Die Uebung begann sich schlecht und recht zu entfalten, als sie auf einmal unterbrochen wurde. Es kamen drei ältere Männer ins Männerhaus. Es war kein gewöhnlicher Anlass: zwei von ihnen stammten aus Yensan, der dritte Mann namens Paliwan war zwar von Palimbei, lebte aber in Abusatngei. Er war zur Zeit unseres Aufenthaltes der älteste Mann von Palimbei, darüber hinaus auch ein wichtiger Mythologe. Er war wirklich alt, und seine Beine trugen ihn nicht mehr ganz zuverlässig. Daher legte er den - für ihn mindestens eine Stunde dauernden - Weg von Abusatngei nach Palimbei nur selten zurück. Sein Erscheinen, noch dazu in Begleitung von zwei fremden Männern, bedeutete etwas Besonderes. Die Aufmerksamkeit meiner Gesprächspartner wandte sich von unserem Sprachspiel ab, und man wartete auf das Wort der grossen Männer. Der Ausdruck "grosser Mann" ist eine Lehnübersetzung des Pidgin-Ausdrucks *bikpela man*. Auf Iatmul heisst es *nsambwi ndu*, wobei *nsambwi* nicht der einzige Ausdruck für "gross" ist. *Nsambwi* heisst eher "riesenhaft", "umfangreich", "gewichtig". Es gibt im Iatmul einen zweiten Ausdruck, *numa*, der eher "gross" im Gegensatz zu "klein" oder "sehr" im Gegensatz zu "wenig" bzw. "schwach" bezeichnet.

Der Ausdruck *numa ndu* wird für die Europäer und Australier reserviert; einen grossgewachsenen Mann bezeichnen die Iatmul als *saba ndu*. Jeder Iatmul-Mann, der ein höheres Alter erreicht, ist ein "grosser Mann", ein *nsambwi ndu*, unabhängig von seinem individuellen oder klanbezogenen Prestige. *Numa* scheint sich dagegen auf die unheimliche und für die Neuguinenser unerreichbare militärische und ökonomische Potenz der weissen Kultur zu beziehen, unabhängig vom Alter der Personen, die sie tragen. Die Iatmul haben offensichtlich eine analytische Scheidung zwischen zwei Arten von Prestige vorgenommen.

Die zwei Männer aus Yensan kamen, um eine Beschwerde vorzutragen. Ihrer Meinung nach hat ein grosser Mann von Palimbei namens Kandimnawi über einen Personennamen verfügt, ohne das Recht dazu zu haben²³. Kandimnawi vom Klanbund Nawa-Masom war der einzige, der in Palimbei geblieben ist, nachdem seine ganze Verwandtschaft in den Jahren 1947-49 auswanderte und Yindabu gründete. Einem seiner Neffen schwesterlicherseits, der sich im adoleszenten Alter befindet, teilte er den Namen Sisalabwan zu. Kandimnawi glaubte, dass dieser Name zum Namenschatz seines eigenen Klanes gehöre und er ihn so verwenden könne, wie er es selbst für gut hielt. Bei irgendwelchen zufälligen Ereignissen erfuhren die Mitglieder des Klans Kengwivara, dass die Schwester von Kandim ihren Sohn mit dem Namen Sisalabwan ruft. Sofort haben sie protestiert: ihrer Meinung nach gehört dieser Name in den Namenschatz des Klanes Kengwivara und darf von keinem aus dem Klanbund Nawa-Masom vergeben werden. Kandimnawi lehnte diese Behauptung ab und forderte seine Schwester auf, den Namen Sisalabwan weiter zu benutzen. In diesem unentschiedenen Zustand ist der Streit längere Zeit geblieben, weil die Kengwivara den Aufwand einer öffentlichen Auseinandersetzung scheuten. Der grosse Mann Agrimbä vom Klan Kengwivara aus Yensan, zur Zeit der grösste Kenner der Mythologie des Klanbundes Wenguansap bei den Zentral-Iatmul, hielt sich nämlich schon längere Zeit in Wewak an der Küste auf, und ohne seinen Beistand wollten die Kengwivara von Palimbei das öffentliche Streitgespräch mit Kandimnawi nicht anfangen. Als vor ein paar Tagen Agrimbä für kurze Zeit zum Sepik zurückkehrte, nahm er sofort Kontakt mit Paliwan auf, der in Abusatngei von Yensan aus schnell zu erreichen war. Paliwan gehört dem Klan Saun an, d.h. dem gleichen Klanbund wie der Klan Kengwivara. Jetzt beschloss man, die Anwesenheit von Agrimbä zu nützen und die öffentliche Auseinandersetzung mit Kandimnawi in Gang zu setzen.

Nachdem Paliwan und die Gäste aus Yensan Platz genommen hatten und ihr Anliegen mit anwesenden Männern informell besprochen hatten, ertönten die Trommelsignale: Zunächst das Zeichen für die Versammlung aller Männer, dann die besondere Nachricht für Kandimnawi, damit er wisse, was er zu erwarten habe. Dann wartet man, redet in Gruppen, Neuigkeiten von der Küste und vom Dorf werden ausgetauscht. Ich stellte mich den grossen Männern vor und fragte sie, ob ich die bevorstehende Diskussion auf Tonband aufnehmen dürfe. Bis ich das Mikrophon über dem Zeremonialstuhl aufgehängt hatte, füllte sich die Halle allmählich, und Kandimnawi war auch schon anwesend, wohnte er

doch in Andimbit, etwa 5 Minuten vom Männerhaus Payambit entfernt. Er setzte sich nicht zu seinen Gegnern auf die Bank, sondern ein wenig abseits und begann ruhig Betel zu kauen. Einen jüngeren Mann schickte man, frische Blätter vom Wedel einer Kokospalme zu holen; bald kehrte er zurück und legte sie - alle auf die gleiche Länge zugeschnitten - auf den Zeremonialstuhl; sie sind ein unentbehrliches Requisite der zeremonialen Streitgespräche. Gegen zwei Dutzend dünne feste Blattstreifen, ungefähr einen halben Meter lang, liegen auf dem Stuhl; wenn ein Redner seinen Auftritt beginnt, nimmt er das Bündel auf. Er verwendet entweder das ganze Bündel oder die einzelnen Blattstreifen als Mittel der Gestikulation; mit dem Fortschreiten der Argumentation legt er die Streifen einen nach dem anderen auf den Stuhl. Wenn sein Gedankengang zu Ende geht, liegt das ganze Bündel wieder auf dem Stuhl. Nun ist sein Auftritt zu Ende, oder, wenn er weiter reden will, nimmt er das Bündel nochmals in die Hand und führt die Rede weiter, bis er wieder alle Blätter abgelegt hat²⁴.

Gegen halb zwölf Uhr trat Agrimbā an den Zeremonialstuhl und begann zu reden. Vier Stunden haben die anwesenden grossen Männer die Streitfrage diskutiert, um schliesslich die Versammlung um halb vier aufzulösen, ohne dass der strittige Name eindeutig der einen oder der anderen Partei zugesprochen werden konnte. Es war nur das erste vorbereitende Gespräch, die erste Fühlungnahme zwischen den Gegnern. Ein grosser Namenstreit wird im voraus angekündigt, damit der Gegner sich vorbereiten kann und am festgelegten Tag die Mythologen aus der ganzen Umgebung zusammenkommen können. Mit den Diskussionen beginnt man schon früh am Morgen, damit man den ganzen Tag zur Verfügung hat; die Gäste aus den anderen Dörfern der Zentral-Iatmul müssen spätestens eine Stunde vor der Dämmerung aufbrechen, um noch vor Einbruch der Nacht zuhause zu sein. Wenn die Streitfrage nicht in einem Tag gelöst werden kann, trifft man sich am nächsten Tag wieder. Später habe ich über zwanzig solche zeremonielle Diskussionen im Männerhaus verfolgt und auf Tonband aufgenommen. Das vorbereitende Streitgespräch über den Namen Sisalabwan war das erste und soll als Beispiel für alle stehen.

15.2. EINIGE BRUCHSTÜCKE DER WANI-MYTHOLOGIE

Noch am Abend des gleichen Tages begann ich die Tonbandaufnahme dieses ersten Namenstreites zu bearbeiten; mein Programm täglicher Uebungen in der Formulierung einfacher Sätze schob ich beiseite und machte mich an die schwierigen, sprachlich und inhaltlich komplizierten Aussagen des Namenstreites heran. In den folgenden drei Wochen brachte ich mit Hilfe von Tĩmbān die erste Transkription und eine fragmentarische interlineare Uebersetzung zustande. Am Ende dieser Arbeit musste ich feststellen, dass mir der Text dennoch unverständlich blieb. Die Schranke bestand nicht primär in meiner mangelhaften Kenntnis des Sprachsystems, sondern in den komplexen mythologischen Inhalten, über die gesprochen wurde, und in der seltsamen Art und Weise des Dialogs, in dem verschlüs-

selte Andeutungen gemacht werden, wodurch der Gesprächspartner auf seine mythologischen Kenntnisse hin geprüft wird. Die Redner sind zwar darauf bedacht, ihre tieferen Kenntnisse nachzuweisen, doch nehmen sie sich in acht, dass sie ihrem Gegner nicht zu viel verraten.

In dem vorliegenden Kapitel führe ich den einleitenden Teil des Namenstreites von Sisalabwan in einer deutschen Uebersetzung an. Diese beruht auf drei Uebersetzungen ins melanesische Pidgin: der ersten interlinearen Uebersetzung mit Timbān, dann einige Monate später der zweiten Uebersetzung mit einem jungen Mann namens Tarindimi, der bereits in der linguistischen Analyse der Sätze bewandert war, aber vom mythologischen System wenig wusste, und schliesslich, kurz vor unserer Abreise, der dritten Uebersetzung mit Kumout aus Yensan, einem Mann im mittleren Alter und Familienvater, der über beträchtliche mythologische Kenntnisse verfügte. Er stammte aus dem Klan Suarandei, der zum Klanbund Wenguansap gehört, zum gleichen also wie der Klan Kengwivara. Kumout erwarb seine Kenntnisse zum Teil direkt von Agrimbā, dem Hauptakteur des Namenstreites von Sisalabwan. Die deutsche Uebersetzung ist unvollkommen und enthält wahrscheinlich viele Fehler in den Einzelheiten. Ihr wichtigster Mangel besteht aber darin, dass sie aus dem ganzen voluminösen Kommunikationsvorgang einfach nur das wiedergibt, was ich verstanden habe, wie ein Rezeptor, der nur eine bestimmte Abteilung des Lichtspektrums registriert. Wortwörtlich, wie in dem geflügelten Wort vom Eisberg, schwimmen neun Zehntel des mythischen Stoffes unter dem Wasserspiegel, und nur ein Zehntel ragt in die Dialoge hinein.

Bevor ich einen Teil des Gesprächs im Wortlaut zitiere, stelle ich ein paar Informationen zusammen, Teile des mythischen Gewebes, die zwar keinen Ueberblick über die Gesamtkomposition geben, aber geeignet sind, dem Leser etwas von den Vorstellungen zu vermitteln, auf die in den Dialogen dauernd Bezug genommen wird, ohne dass sie ausgesprochen würden. Zunächst stelle ich den Begriff des *sisal* vor, den Hauptbestandteil des strittigen Namens; dann die mythische Gestalt von Wani, um die sich das ganze Gespräch dreht. Das letztere geschieht mit Hilfe eines Liedes, das aus dem Repertoire der kultischen Lieder des Klanbundes Wenguansap stammt; diese Lieder werden bei verschiedenen rituellen Anlässen in langen Reihen gesungen. Sie nehmen auf systematische Weise alle mythischen Gestalten eines Klanes durch. In schwer deutbaren kryptischen Versen berichten sie über deren Taten und mythischen Schicksale. Schliesslich stelle ich noch ein wichtiges Begriffspaar vor: einerseits *winsumbu*, den bewegenden Geist, andererseits seine Erscheinungsform, seine Hülle *saba*.

Das Wort *sisal* ist ein gewöhnliches Wort der Umgangssprache und bedeutet so viel wie "neckten", "foppen", wenn es als Verbum gebraucht wird; es kann auch als Substantiv verwendet werden. Die Endung -abwan ist eine der typischen Namenendungen. Sie bezeichnet einen besonderen Typus von Namen, die jedes Individuum aus dem Namenschatz des Klanes seiner Mutter, d.h. von seinem Onkel mütterlicherseits bekommt. Sisalabwan ist die männliche Variante, Sisalesi die weibliche. *Sisal* kann sich auch auf Aktivi-

täten und Reaktionen der Erwachsenen beziehen; als man mir aber erklärte, was dieses Wort heisst, zog man immer wieder Beispiele aus dem Leben der Kinder heran. Der Begriff des *sisal* ist jedoch mit einem wörterbuchartigen Hinweis auf "necken" oder "foppen" nur sehr mangelhaft definiert. Wenn wir seine spezifischen Inhalte dem Leser mitteilen wollen, sind wir, wie die Iatmul-Übersetzer, als sie mir ihre Erklärungen gegeben haben, darauf angewiesen, diese Eigenschaften an Beispielen zu zeigen, zunächst also die soziale Aktion selbst vorzuführen, auf deren Aspekte sie sich beziehen. Ich beginne mit einem Beispiel aus den europäischen Verhältnissen, das aus meiner eigenen Erfahrung stammt und - wie ich hoffe - geeignet ist, die Brücke des Verständnisses zu schlagen. Es spielt auf dem Lande, wo es noch den Dachboden und eine Leiter zum Dachboden geben kann.

Ein kleiner Bub will seinen etwas jüngeren Bruder foppen. Möge sich der Leser vorstellen, dass seine Beine schon soweit gewachsen sind, dass er die Leiter zum Dachboden - obwohl nicht ohne Mühe - dennoch erklimmen kann. Wenn die Erwachsenen fort sind, beschliessen die Brüder, dass sie die Kisten auf dem Dachboden anschauen. Der Aeltere steigt hinauf, und der Jüngere, der seine Hilfe brauchen würde, fragt über- rascht: "Und ich?" Der Aeltere sagt: "Warte mal, ich schau mich zuerst um, dann hole ich dich." Der Jüngere bleibt unten an der Leiter, verduzt, enttäuscht und vor allem neugierig, was der Aeltere wohl auf dem Dachboden treibt. Je länger er wartet, desto wütender wird er, bis er zu rufen beginnt. Er hört die Schritte seines älteren Bruders oben auf dem Dachboden, schwere Gegenstände werden hin- und hergeschleppt, Kistendeckel klappen, Glas- und Metallgeräusche ertönen, und er, der kleine, ist nicht dabei. Der Bruder hat ihn gefoppt. Wenn der kleine jetzt mit einem Fluch die Leiter verlässt, zu seiner älteren Schwester geht und zusammen mit ihr mit Puppen spielt, war es kein *sisal* im Sinne des Iatmul-Sprachsystems. Der Begriff *sisal* umfasst nicht nur den Reiz, sondern auch eine spezifische Art der Reaktion: wenn der jüngere Bruder einen sehr starken Wunsch hat, den Dachboden zusammen mit dem älteren Bruder zu erforschen, wenn er so sehr gleich wie sein Bruder sein möchte, dass er die Beleidigung gar nicht verkraften kann und weinend unten an der Leiter bleibt, dann ist es ein *sisal* gewesen; der Begriff bezieht sich immer auf die vollständige Interaktion und schliesst eine ausweglose und ohnmächtige Irritation des Gefoppten ein. Der ältere Bruder kann nun seinen *sisal* abbrechen oder sein Vergnügen daran finden, dass der jüngere von ihm völlig abhängig ist, und sein Foppen steigern: wenn die Schreie des Gefoppten besonders laut werden, kann er oben in der Oeffnung des Bodeneingangs erscheinen und die Zunge herausstrecken. Wenn er besser erzogen ist, kann er einen schönen Gegenstand zeigen, den er in den Kisten, die für den Jüngeren unerreichbar sind, gefunden hat. Wenn sich die Wut des Jüngeren so weit entwickelt, dass er in die unterste Leitersprosse beisst, handelt es sich um einen vollkommenen *sisal*. Der Begriff setzt eine starke emotionale Bindung zwischen dem Foppenden und dem Gefoppten voraus, etwa im Sinne des deutschen Sprichworts: was sich liebt, das neckt sich.

Kleine Begebenheiten, deren Elemente man als *sisal* bezeichnen kann, ergeben sich alltäglich im Leben der Kinder, aber auch der Erwachsenen. Viele Beispiele, die aus der Iatmul-Kultur stammen, können wir in den Tagesbeschreibungen finden, die Kinder der Familie Ñagia und Ndumoi Florence Weiss erzählten, und die sie zum Ausgangspunkt ihrer Arbeit machte. Daraus greife ich einen *sisal* heraus: wir befinden uns in einer Spielgruppe der Kinder, es ist früher Nachmittag, und die Mutter Ñagia bereitet das Essen zu. Símbari, ihre 10-jährige Tochter, streunt im Dorf herum, beobachtet die Arbeiten, die gerade am Haus des Nachbarn durchgeführt werden, dann dreht sie Schnur für ihre Mutter, aber nicht lange; sie hat keine gute Laune. Eine Kindergruppe lädt sie ein, an einem gemeinsamen Spiel teilzunehmen, sie lehnt aber ab: "Oh, ich mag nicht," sagt sie. Dann geschieht das grösste Ereignis des Tages in der Familie Ñagia und Ndumoi. Símbari hat ihren älteren Bruder Kumbal, der gegen 14 Jahre alt ist, wiederholt mit einem Bambusstock gestossen. Er verhält sich zunächst ruhig, schliesslich aber überkommt ihn die Wut, und er schleudert ihr ein schweres Stück Holz an den Kopf; sie ist an der Schläfe verletzt, und das Blut rinnt. Damit hat Kumbal eine klar definierte Grenze überschritten, und es droht ihm eine strenge Bestrafung durch die Eltern.

Der 7-jährige Kapmakau, der jüngere Bruder der beiden Akteure des *sisal*, beschreibt die Begebenheit wie folgt: "[Símbari] hat ganz schwach ins Bein von Kumbal gestossen. Kumbal fuhr auf und versetzte ihr einen Schlag an die Schläfe. Er schlug sie und sie weinte. Sie weinte und Papa [wollte Kumbal bestrafen]; aber der sprang davon und Papa verfolgte ihn." Schilderung der 10-jährigen Símbari selbst: "Ich habe wirklich nur ein wenig das Bein von Kumbal berührt, und schon hat er mir einen Schlag versetzt. Er schlug mich da, an dieser Stelle, und da, an dieser Stelle, habe ich Schwellungen bekommen, und es hat geblutet. Die Mutter [wollte ihn bestrafen] und verfolgte ihn..." Die Schilderung des 14-jährigen Kumbal weicht etwas von den obenstehenden ab; er bezeichnet genau die Art des *sisal* in der Aktion seiner Schwester - sie hat seinen persönlichen Bereich verletzt, den er dadurch hergestellt hat, dass er ausdrücklich ihre Berührungen zurückgewiesen hat. Er sagte ihr: "Wenn du mit dem Bambus noch einmal mein Bein berührst, werde ich dir eine hauen!" Nach dieser Drohung und diesem Verbot wagte sie dennoch, ihn zu berühren. In dem restlichen Teil seiner Schilderung stellt Kumbal die Verletzung, die Símbari erlitt, als einen Zufall dar; er will sich offensichtlich von seinem Wutausbruch distanzieren. Es ist zu bedenken, dass er die Begebenheit noch am Abend des gleichen Tages erzählte, d.h. bevor er sich wieder mit seinen Eltern versöhnt hatte. "Ich habe es ihr gesagt, trotzdem stiess sie mich mit dem Bambus ins Bein. Ich sprang [die Leiter] hinunter und packte ein grosses Holzstück. Aber ich versetzte ihr keinen Schlag, ich warf es ihr nur nach. Sie war gerade daran, [die Leiter] emporzusteigen, und ich dachte, ich werde sie wohl kaum treffen. So dachte ich und warf es ihr nach. In dem Moment hielt sie an, und das Holzstück verletzte sie am Kopf; da, an der Schläfe, begann sie zu bluten. Ich schlich mich

250

davon, und nach ein paar Schritten lief ich, so schnell ich konnte, in den anderen Dorfteil.²⁵

In der Mythologie des Klanbundes Wenguansap gibt es eine sehr wichtige männliche Ahnengestalt namens Wani; dieser vollbrachte einen grossartigen und schrecklichen *sisal*. Die Geschichte kenne ich aber nur bruchstückhaft. Das Wort *wani* ist gleichzeitig die gewöhnliche umgangssprachliche Bezeichnung für einen riesigen Baum, eine der Dutzende von Baumarten des tropischen Urwalds. Wani ist nicht direkt das Urwesen, sondern eine spätere Verwandlungsstufe. Das wichtigste Thema in den mythischen Erzählungen, die ihn betreffen, ist sein Verhältnis zu seiner Mutter; sie stattet ihn mit allen seinen unheimlichen übernatürlichen Kräften aus, sie zählt ihn aber auch und hindert ihn, seine zerstörende Wut unbeschränkt auszuleben. Er nimmt die verschiedensten Gestalten an; die wichtigste ist die des drohenden Krokodils. Er öffnet seinen mächtigen Kiefer und zerschneidet das Opfer. Im 36. Auftritt des Namenstreites von Sisalabwan (ausserhalb des Teiles, den ich zitiere und der nur die Rednerauftritte 3 bis 16 umfasst) trug Agrĩmbĩ ein Lied über Wani vor, um dem Gegner Kandĩmnawi seine drohende Präsenz deutlich zu machen. Das Lied führe ich in einer deutschen Uebersetzung an, die wieder auf die rhythmische Struktur des Gedichts verzichtet. Im Text erscheinen folgende Personennamen: Wanimeri, Punsanmeri - das erste Namenpaar der Namenlinie von Wani; weiter die weiblichen Namen Mevĩmbĩtman, Kambiambĩtman - das erste Namenpaar der Namenlinie vom mythischen Urdorf, das als eine Ahnfrau gedacht wird. Der Name Kavak bezieht sich auf den Erdboden, der auch als eine Verwandlungsstufe des Urwesens aufgefasst wird. Das Wort *wansĩmout* ist kein Eigenname; es bezeichnet die verschiedenen Erscheinungsformen des männlichen Urahnens, die aus den Wassertiefen den Menschen entgegenkommen, vor allem das Krokodil.

o! du! [dein Geräusch]

dĩng dĩng dĩng dĩng dĩng pĩ pĩ pĩ pĩ pĩ

o! Vater! Wani, du *wansĩmout*!

o! du! [dein Geräusch]

dĩng dĩng dĩng dĩng dĩng pĩ pĩ pĩ pĩ pĩ

o! Ahne! Wani, du *wansĩmout*!

ooh, iih, ooh!

Vater Wanimeri, Vater Punsanmeri!

dein Dorf, dein Haus ist Mevĩmbĩtman-Haus

o! Vater, deine
Glut, Feuersbrunst und Brandstätte
Trümmer und Rauch
Glut, Asche, Feuersbrunst und Brandstätte
Trümmer, Asche und Rauch

Glut und Trümmer, o! Vater!
Glut, du hebst deinen Kopf
Brennessel, Glut, o! Ahne!
Brennessel, du spaltest die Kokosnuss

o! du! [dein Geräusch]
dĩng dĩng dĩng dĩng dĩng pĩ pĩ pĩ pĩ pĩ
o! Ahne! Wani, du *wansimout*!

o! du! [dein Geräusch]
dĩng dĩng dĩng dĩng dĩng pĩ pĩ pĩ pĩ pĩ
o! Vater! Wani, du *wansimout*!

ooh, iih, ooh!
Ahne Punsanmeri, Ahne Wanimeri!
dein Dorf, dein Haus ist Kambiambĩtman-Haus
o! Ahne, deine

Glut, Feuersbrunst und Brandstätte
Trümmer und Rauch
Glut, Asche, Feuersbrunst und Brandstätte
Trümmer, Asche und Rauch

Glut und Trümmer, o! Ahne!
Glut, du hebst deinen Kopf
Brennessel, Glut, o! Vater!
Brennessel, du spaltest die Kokosnuss

o! Ahne!

o! Wani, du bist Krokodil

o! Wani, du bist Kavak

Agrĩmbĩ trug während seines Rednerauftrittes nur den Wortlaut des Liedes vor, ohne irgendwelche Aufklärungen über seinen Inhalt zu geben. Kumout teilte mir später bei der Arbeit an der Uebersetzung folgendes zu diesem Lied mit: "Dieses *dĩng dĩng dĩng pĩ pĩ pĩ* im ersten Teil des Liedes sind Geräusche in den Kronen der Bäume, wenn der Wind sie bewegt, es ist das Rascheln der Palmlblätter, wenn ein Windstoss sie erreicht, es ist *wagĩn kundi*, die Sprache der Ahnen." *Kundi* heisst 'Mund', aber auch 'Rede' und 'Sprache'. *Wagĩn* ist einer der zentralen Ausdrücke des mythologischen Systems und bedeutet den gerade präsenten, agierenden, erscheinenden Ahnen - im Gegensatz zu allen Ausdrücken, die den Ahnen als eine Systemeinheit fassen und die man verwendet, auch wenn er entrückt ist. *Wagĩn* bezeichnet nicht ausschliesslich, doch vorwiegend den männlichen Ahnen. Den Ausdruck verwendet man auch für die grossen kultischen Schlitztrommeln, deren Ertönen die Präsenz des Ahnen bedeutet. "Wenn Wani sich erhebt," sagte Kumout, "dann erhebt er sich gleichzeitig mit einem starken Wind, mit einem starken Wind, mit Regen und Erdbeben - alles gerät in Bewegung, wenn er sich erhebt. Die Menschen bekommen Angst. Zuerst erhebt sich der Wind, und jemand sagt: 'Oh, grosser Wind kommt!' Dann werden wir eine sichere Stelle suchen, wo wir uns vor dem Wind verstecken können, aber dem Wind folgt schon der Regen, und dem Regen folgt das Erdbeben - der Mensch erlebt, wie schwach er ist. Er weiss, gegen diese Kraft kann er nicht aufkommen. Wani selbst nähert sich, er möchte uns alle vernichten, das ist sein *sisal*. Hast du schon erlebt, wenn am Sepik starker Wind kommt? Ein altes Haus, das nicht rechtzeitig repariert wurde, kann umkippen; Bäume und Palmen, deren Wurzeln nicht mehr ganz fest sind, können umkippen. Der Kavak selbst [der Erdboden] rührt sich, es ist die Bewegung von Kavak, die Bewegung von Wani."

Ich: "Was bedeutet die Rede von Glut und Trümmer?" Kumout: "Wani vernichtet ein Dorf. Wenn er sich Palimbei vornimmt, wird er Palimbei zerstören; wenn ein anderes Dorf, dann wird er ein anderes zerstören. Wani steckt es in Brand, dann zieht er sich ein wenig zurück und beobachtet das Feuer. Das lodernde Feuer beruhigt sich schliesslich, es gibt kein einziges Haus, das verschont geblieben wäre, alle sind in Schutt und Asche gelegt. Nun lässt er den Regen kommen, der die letzte Glut löscht. Dann beginnt der Erdboden sich zu erzittern." Ich: "Und was soll die Rede von der Kokosnuss?" Kumout: "Ein Dorf ist mit der Kokosnuss gleichzusetzen, die Kokosnuss mit der Ahnfrau." Ich: "Und die Rede von der Brennessel?" Kumout: "Ja, weisst du, es gibt Männer, die sich darauf verstehen, einen Appell an Wani zu richten - wie Agrĩmbĩ, der kann es auch. Wenn er die Lieder singt, mit denen er sich an Wani wendet, schmückt er sich

mit Brennesseln. Wenn er den Appell an Wani zu Ende gesungen hat, legt auch Wani Brennesseln um seine Gelenke und auf seine Stirn und erhebt sich! Wut erfüllt ihn, und er hat vor zu töten - gleich welches Wesen, einen Mann oder ein Schwein, einen Hund, Kinder oder Frauen! Er erhebt sich, und niemand ist vor ihm sicher! Das ist Wani, der Schreckliche, der Starke."

Anschließend an das Lied von Wani machte Agrĩmbĩ Anspielungen auf die Taten von Wani; er verwendete dabei ein Wort *tugurinsansĩ*, das mir unbekannt war und das zu jenen Begriffen des mythologischen Systems gehört, die in der Umgangssprache nicht vorkommen. In der Antwort, die mir Kumout gab, taucht schon das Wort *winsumbu* auf, das den bewegenden Geist bezeichnet, der Gestalt annimmt; später werde ich noch eine schöne Aussage von Kandĩmnawi anführen, die das komplementäre Verhältnis zwischen dem Begriff des *winsumbu* und dem Begriff seiner Hülle darlegt. Kumout: "In Mevĩmbĩ [im Urort] tobte er das erste Mal; *tugurinsansĩ*, wie könnte ich es dir sagen? Wir zwei zum Beispiel, jetzt sitzen wir da, wir sind ganz lieb und nett, wir wollen niemandem etwas Böses antun. Der gewaltige *winsumbu* ist noch nicht in uns hineingegangen, wir sind lieb und nett, wir verkehren mit anderen Menschen friedlich, mit Männern, mit Frauen, wir können mit ihnen zusammen sitzen, zusammen reden, zusammen essen. Wenn nun der *winsumbu* in uns hineingeht, oh, dann sind uns alle diese Menschen gleichgültig; gerade waren wir noch freundlich mit ihnen zusammen, jetzt sind wir fähig, sie zu töten, zu prügeln, mit ihnen zu machen, was wir wollen, wütend und eigensinnig. Vielleicht entweichen einige von ihnen, die meisten aber werden wir töten, nur einer oder zwei entweichen. Dies nennen wir in unserer Sprache *tugurinsansĩ*, es ist die Art von Wani selbst, es ist der *wagĩn* selbst. In Mevĩmbĩ wollte er alle Menschen vernichten; nachdem er Mevĩmbĩ verlassen hatte, nachdem er herausgekommen war, erhob sich sein *sisal* wieder, immer wieder." Kumout lacht. Ich lache auch. Ich: "Er kann mit *sisal* nicht aufhören. Ich glaube, dort, wo ich zuhause bin, dort erhebt sich sein *sisal* auch." Kumout: "Ja, in deiner Gegend kämpfen sie vielleicht gerade, das ist sein *sisal*."26

Da der Klanbund Wenguansap das Männerhaus Payambĩ gegründet hat, spielt sich der Namenstreit von Sisalabwan gerade an dem Ort ab, wo sich die direktesten Symbole von Wani, der Zentralpfosten und der Zeremonialstuhl, befinden. Die Redner stehen ihm gegenüber, sie befinden sich an der Schranke des Jenseits und müssen mit seiner Präsenz rechnen. Den ganzen mythologischen Zusammenhang, in dem *sisal* und *tugurinsansĩ*, der aggressive Aspekt von *sisal*, auf Wani bezogen werden, müsste ein Mythologe kennen, wenn er den Personennamen Sisalabwan für seinen Klan beanspruchte und sich das Recht herausnahm, seinen Neffen schwesterlicherseits so zu nennen. Er müsste wissen, was er macht, wenn er sich von seinem Sitzplatz auf der Bank hinauswagt und zum Zeremonialstuhl schreitet, um das Wort zu ergreifen.

Mir ist der eigentliche geheime Zusammenhang unbekannt geblieben. Alles, was ich angeführt habe, sind mythische Fragmente, die in der Öffentlichkeit des Männerhauses

mehr oder weniger bekannt sind und bei weitem nicht ausreichen würden, einen Anspruch auf den Namen Sisalabwan zu begründen. Von den Protagonisten des Streitgesprächs, von Tavindambwi, Agrimbĩ, Kandĩmnawi, Masoabwan, aber auch von den jüngeren, von Tĩmbĩn und von Kumout, erfuhr ich zwar vieles aus der Mythologie des Wani. Wenn ich das alles darlegen würde, könnten wir den thematischen Kreis, in dem sich der eigentliche Zusammenhang befindet, noch etwas genauer bestimmen, dennoch wäre das Geheimnis damit noch nicht aufgeklärt.

Ob Kandĩmnawi vom Klanbund Nawa-Masom, der Herausgeforderte, diesen Zusammenhang kennt, dessen bin ich nicht sicher. Sein Gegner, der herausfordernde Agrimbĩ aus Yensan vom Klanbund Wenguansap, kennt ihn zweifellos. Wani nimmt eine zentrale Stellung auch in der Mythologie von Nawa-Masom ein. Dies akzeptiert Agrimbĩ voll, und es geht ihm nicht etwa darum, Wani für sich und für den Klanbund Wenguansap allein zu beanspruchen. Es handelt sich hier um einen Namenstreit zwischen zwei verwandten Klangruppen mit sich gegenseitig berührenden und überlappenden Mythologien, d.h. nicht um eine Auseinandersetzung zweier einander entgegengesetzter Mythologien, wie es der Fall wäre, wenn wir es mit einem grossen Namenstreit zwischen den Mutter- und Sonnenmenschen zu tun hätten. Agrimbĩ geht es lediglich darum, Kandĩmnawi zur Rede zu stellen, um herauszufinden, wie umfangreich und wie tief seine Kenntnis der Wani-Mythologie ist, damit er weiss, auf welcher Ebene er sich mit ihm einlassen kann. Ein solches gegenseitiges Prüfen gehört zum formellen Prozedere des Namenstreites. Wenn es Kandĩmnawi nicht gelingt, Agrimbĩ und dem Konsilium der alten Mythologen glaubhaft darzulegen, dass er das Geheimnis kennt, dass die Ueberlieferungsstränge in seinem Klan noch nicht zerissen sind und dass er von seinem Vater den Zusammenhang, der in Frage steht, erfahren hat, wird er auf die Verwendung des Namens Sisalabwan, der dem Agrimbĩ und den anderen Männern vom Klanbund Wenguansap so wichtig ist, verzichten müssen. Dann bliebe Kandĩmnawi noch die Möglichkeit, eine Art mythologische Vormundschaft anzuerkennen und eventuell von Agrimbĩ die Erlaubnis für die Verwendung des strittigen Namens zu erhalten. Wenn es Kandĩmnawi mit Hilfe anderer Mythologen seines Klanbundes bei einem neuen Treffen gelänge, den gefragten Nachweis zu erbringen, würde man eine andere Lösung finden müssen. In dem eröffnenden Teil des Namenstreites von Sisalabwan, den wir im Wortlaut zitieren werden, kommt Kandĩmnawi ziemlich schlecht weg. Wenn es ihm im späteren Verlauf der Dialoge nicht noch gelungen wäre, weitere mythologische Kenntnisse zu zeigen, wäre das Streitgespräch wahrscheinlich schon nach diesen ersten 20 Minuten beendet worden; Agrimbĩ würde sich von Kandĩmnawi abwenden und später einen neuen Namenstreit mit seinen Klängenossen veranlassen.

Nun wollen wir noch einen Ausschnitt aus dem Namenstreit (den 49. Auftritt) anführen, in dem Kandĩmnawi die dualistische Vorstellung vom Geist und seiner Erscheinungsform darlegt. Besonders schön und instruktiv finde ich den Umstand, dass er Beobachtungen aus der Welt der europäischen und australischen Kolonisatoren bei der Darstellung dieser grundlegenden geistigen Konstruktion der Iatmul-Mythologie heranzieht.

Die Erscheinungsform des wilden Schweines ist nach der des Krokodils die zweitwichtigste Form, die der boshafte und tötende Wani annimmt. Der thematische Anlass der Rede Kandimnawis im 49. Auftritt ist der Bruder von Wani. Er heisst Mangi und ist im Gegensatz zu Wani weniger gefährlich und weniger stark; in der Umgangssprache bezeichnet auch das Wort *mangi* eine Baumart. In einer mythischen Episode versucht Mangi, die Erscheinungsform des wilden Schweines, die seinem Bruder Wani gehört, anzunehmen, und geht dabei zugrunde. Im Zitat taucht ein neues Iatmul-Wort, *saba*, auf, das im Rahmen des mythologischen Systems die Hülle, die Erscheinungsform des *winsumbu* bezeichnet; in der Umgangssprache bezeichnet es sowohl den menschlichen Körper als auch das Maskenkostüm²⁷.

49. Auftritt (des Namenstreites von Sisalabwan)

Kandimnawi steht am Zeremonialstuhl, seine Gesprächspartner sagen ihre Worte von den Sitzplätzen auf den Bänken aus.

K a n d i m

Die *saba* des Schweines muss einen *winsumbu* haben, dass sie sich in Bewegung setzt und schreitet.

P a l i w a n

Ja, sie muss einen *winsumbu* haben.

K a n d i m

Erst wenn der *winsumbu* in sie hineingeht, setzt sie sich in Bewegung.

P a l i w a n

Wenn sie wieder leer ist, bewegt sie sich nicht mehr. Wer kann sie wieder in Bewegung setzen?

K a n d i m

Ich habe auch eine *saba*, ich habe die *saba* des Menschen. Erst wenn ein *winsumbu* in sie hineingeht, bewege ich mich, erst dann bin ich lebendig. Wenn ein Mensch aus dem Auto aussteigt, bleibt es stehen, wie wir es in den Siedlungen der Weissen gesehen haben. Solange es verlassen ist, bleibt es bewegungslos. Wenn ein *winsumbu* hineingeht, setzt es sich in Bewegung. Mit dem Flugzeug ist es gleich. Solange es leer ist, bewegt es sich nicht. Wenn ein *winsumbu* hineingeht, setzt es sich in Bewegung und fliegt. Alle Arten *saba*, die von Menschen gemacht sind, sollen nicht leer bleiben; sie sind dafür bestimmt, dass *winsumbu* in sie hineingehen. Mit den *mai*-Masken und *mai*-Kostümen ist es gleich. Wir konstruieren die *saba* und stellen sie hin. Erst wenn wir *winsumbu* hineingehen und die Maskenkostüme tragen, setzen sie sich in Bewegung und beginnen zu singen; sie verlassen die Umzäunung des Männerhauses, tanzen und singen. Nachdem der Auftritt beendet ist, kehren sie zurück und werden abgelegt. Ohne einen *winsumbu* be-

wegen sie sich nicht mehr. Es kann aber nicht ein beliebiger Mensch in eine beliebige *saba* hineingehen, das geht auf keinen Fall. Mit der *saba* des Schweines ist es gleich, es gilt für alle *saba*. Mein *winsumbu* kann nicht in deine *saba* hineingehen und ein *sisa* zustandebringen, ich kann nicht sagen, es sei mein *winsumbu*, es sei meine Sache.

P a l i w a n lacht.

K a n d i m

Jeder Klan hat seinen eigenen *winsumbu*, jeder Klan hat seine besondere *saba*. Wenn ein Unbefugter in die *saba* eines anderen hineingeht, wird es ihm nicht gut ergehen.

P a l i w a n

Jawohl.

A g r i m b i

So ist es.

K a n d i m

So ist es.

P a l i w a n

Es kann ihm geschehen, dass er mit dem richtigen *winsumbu* in Konflikt gerät.

K a n d i m

Ja, es kann ihm geschehen, dass er durch die Vorfahren [die mit der betreffenden *saba* liiert sind] getroffen wird und stirbt. Davon rede ich eben.

15.3. DIE ZUSAMMENSETZUNG DER MAENNERHAUSVERSAMMLUNG

Die durchschnittliche Zahl der Mitglieder eines Klanes, die sich zur Zeit unseres Aufenthaltes in Palimbei aufgehalten haben, belief sich auf weniger als 15 Personen; dabei wurden die Klane mit einer extrem niedrigen Mitgliederzahl (No. 5, 9, 15, 20, 23) nicht einbezogen. Am zahlreichsten waren die Klane Ndumiau (No. 4) mit 32, Wenguandî (No. 21) mit 28, Ngawingwat (No. 11) mit 24 und Mbowi (No. 1) mit 23 Mitgliedern. Rund die Hälfte der Klanmitglieder machten die Kinder, die Hälfte der Erwachsenen die Frauen aus (die initiierten Männer, die Zugang ins Männerhaus haben, bildeten die andere Hälfte). Zur Zeit unseres Aufenthaltes waren in Palimbei 57 erwachsene Männer. An jenem Tag, als Paliwan mit seinen Gästen aus Yensan nach Palimbei kam, versammelten sich diese Männer allmählich im Männerhaus Payambî - unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Männerhausgemeinschaften. Sieben (circa 12%) davon waren ganz junge, zum Teil erst vor einem Jahr initiierte Männer, die in einem Streitgespräch nichts zu sagen haben, dennoch aber ins Männerhaus eilen, um von den Enden der Halle aus die Händel der Alten zu beobachten. Fünfzehn (circa 25%) waren

Tabelle 18

Zahl der erwachsenen Männer in Palimbei im Verhältnis zur Zahl der aktiven Mythologie-Experten (November 1972)

(Ein Stern bedeutet je einen aktiven Mythologie-Experten)

| N a m b a r ã m a n | | P a y a m b ã t | |
|---------------------|------|-----------------|------|
| 1 Mbowi | 6 ** | 13 Saun | 2 * |
| 2 Moni | 4 | 14 Moromat | 2 |
| 3 Sîngawi | 4 * | 15 | 0 |
| 4 Ndumiau | 7 * | 16 Yatmîl | 1 * |
| 5 | 0 | 17 Nangusime | 4 ** |
| 6 | 0 | 18 Kengwivara | 3 * |
| 7 Ndamavara | 3 | 19 Ndamavara | 4 |
| 8 Pasîgo | 1 | 20 | 0 |
| 9 | 0 | 21 Wenguandî | 4 ** |
| 10 Watmbei | 3 | A n d i m b ã t | |
| 11 Ngawingwat | 3 ** | 22 Kwansi | 2 * |
| 12 Sîmal | 4 * | 23 | 0 |

| | Männer | Mythologie-Experten |
|---------------|--------|---------------------|
| Nambarîman | 35 | 7 |
| Payambît | 20 | 7 |
| Andimbît | 2 | 1 |
| ganz Palimbei | 57 | 15 |

Verzeichnis der aktiven Mythologie-Experten in Palimbei

| N a m b a r ã m a n | P a y a m b ã t |
|-------------------------|--------------------------|
| Masoabwan (Mbowi) | Paliwan (Saun) |
| Nagwandambwi (Mbowi) | Kurumbwi (Nangusime) |
| Korîme (Sîngawi) | Kenginwan (Yatmîl) |
| Maringi (Ndumiau) | Payimbambî (Nangusime) |
| Mbarangawi (Ngawingwat) | Kambak (Wenguandî) |
| Ndumoi (Ngawingwat) | Yamangîni (Wenguandî) |
| Mounobwei (Sîmal) | Tavîndambwi (Kengwivara) |
| A n d i m b ã t | |
| Kandîmnawi (Kwansi) | |

aktive Mythologen, allerdings mit einem sehr unterschiedlichen Niveau ihrer Kenntnisse und ihrer rednerischen Begabung. Der Rest, rund zwei Drittel, bestand fast ohne Ausnahme aus aufmerksamen Zuhörern, die sich nur ungern ein Streitgespräch entgehen liessen. Obwohl sie nur selten oder nie zum Zeremonialstuhl treten würden, verfolgten sie von den Bänken aus, mehr oder weniger verständnisvoll, das zuweilen dynamische Geschehen des Streitgesprächs und diskutierten die Problematik auf ihren Sitzplätzen²⁸.

15.4. DER EROEFFNENDE TEIL DES NAMENSTREITES VON SISALABWAN²⁹

Im folgenden zitieren wir die ersten 20 Minuten des Gesprächs, d.h. circa 8% von den vier Stunden des ganzen Namenstreites. Das Ereignis zerfällt organisch in einzelne Auftritte. Wenn ein Redner sprechen will, wartet er in der Regel, bis sein Vorgänger zu Ende gesprochen und das Blätterbündel endgültig abgelegt hat. Erst dann kommt der neue Redner zum Zeremonialstuhl, nimmt die Blätter in die Hand und beginnt zu sprechen. Selten hält er einen Monolog, meistens entwickeln sich Dialoge mit mehreren Menschen aus dem Publikum; die Grenzen eines Auftrittes werden jedoch klar durch die Dauer der Anwesenheit eines Redners beim Stuhl bestimmt. Unser Zitat besteht aus den Auftritten 3 bis 16, das heisst 14 von insgesamt 119 Auftritten. In den ersten zwei ausgelassenen Auftritten wird über einen früheren Namenstreit gesprochen, der sich in Kanganamun abspielte.

3. Auftritt

Kandimnawi ist am Zeremonialstuhl. *Wundan* und *mbarak* sind umgangssprachliche Bezeichnungen für bestimmte Vogelarten. Das Wort *wal* heisst "Krokodil"; das Suffix *-a* weist hier auf Prädikation hin: *wala* heisst "dies ist ein Krokodil".

K a n d i m

Nun reden wir von Sisalesi, Sisalabwan. Was die Bedeutung dieser Namen anbelangt, geht es um keine tiefgehende Sache. Ein Krokodil bewegt sich im Sumpf, sein Schwanz schlägt kräftig auf die Wasserfläche, ein Schall ertönt - und die Vögel *wundan* und *mbarak*, die ihre Nester im Grassumpf gebaut haben, schreien auf: *wā-lā!* *wā-lā!* An diese Sache habe ich gedacht. Das Krokodil bewegt sich - plötzlich und mit Wucht - und schreckt die Vögel auf. Um diesen *sisal* geht es, an diese Sache denke ich, wenn ich den Namen Sisalabwan verwende.

A g r i m b i

So, du verwendest ihn?

K a n d i m

Es gibt keine andere Sache, die mit diesem Namen zu verbinden wäre! Dies reicht! Du

kannst nicht das ausschliessliche Recht auf diesen Namen behaupten.

4. Auftritt

Agrĩmbĩ ist am Zeremonialstuhl. Er erwähnt ein früheres Gespräch mit Kandĩmnawi, es war ein intimes Treffen unter vier Augen, bei dem Kandĩmnawi - beunruhigt durch den Konflikt wegen des Sisal-abwan - eine Annäherung an Agrĩmbĩ suchte. Wenn Agrĩmbĩ bereit gewesen wäre, mit ihm eine mythologische Gemeinschaft einzugehen, hätten sie damals schon das ganze Problem unter sich geregelt. Agrĩmbĩ spricht Kandĩmnawi als Bruder an und bezieht sich damit auf die - wenn auch lockere - verwandtschaftliche Verbindung zwischen ihren Klans.

A g r ĩ m b ĩ

Wenn du keine andere Sache mit diesem Namen verbinden kannst, ist dein Anspruch verloren, fertig, Schluss! Bald kannst du aufhören, den Namen zu verwenden, Bruder! Es handelt sich nämlich um einen wahrlich grossen und bedeutenden *sisal*! Einmal bist du schon zu mir gekommen und hast nach dieser Sache gefragt. "Oh, meinst du, ich würde es dir sagen?" antwortete ich dir. "Es ist mein *sisal*!" sagte ich, und du fragtest weiter: "Weisst du Bescheid über seinen [mythischen] Wohnsitz?", sagtest du. "Ha! Gerade dir werde ich es eröffnen!" sagte ich. Und nach diesem Gespräch verwendest du den Namen weiter! So geht es nicht. Jetzt will ich mir deinen *sisal* anhören, jetzt will ich erfahren, was du darüber eigentlich weisst, deswegen bin ich gekommen.

Agrĩmbĩ redet über den *sisal* von Wani. Wenn er aber von "seinem" *sisal* oder in den Aussagen, die an Kandĩmnawi gerichtet sind, von "deinem" *sisal* redet, geht es nicht nur um eine abgekürzte Ausdruckweise, etwa "deine oder meine Mythe über *sisal*", sondern um ein ernsthaftes Wortspiel - er setzt sich selbst mit dem Verfahren gleich, und die Aussagen des Namenstreites sind wie *sisal* des Ahnen, sie sind *sisal*.

Agrĩmbĩ räumt die Rednerposition am Zeremonialstuhl, was in der gegebenen Situation eine Herausforderung bedeutet - als ob er sagen wollte, Kandĩmnawi solle kommen und reden. Der langsame und überkluge Kandĩmnawi rührt sich aber nicht von seiner Bank. Er hat einen Platz gefunden, der relativ weit von der Mitte entfernt ist - so muss er jedes Mal, wenn er zum Stuhl geht, eine Strecke von rund zehn Metern zurücklegen. Der sehr bewegliche, fast hektische Agrĩmbĩ hat seinen Sitzplatz ganz nahe an der Mitte, auf den Bänken des Klans Kengwivara von Palimbei, wo er neben Tavĩndambwi sitzt, dem ältesten Repräsentanten dieses Klans in Palimbei.

Munter wie eine Springfeder steigt Agrĩmbĩ nach seinem Auftritt auf den Sitzplatz; als er aber merkt, dass Kandĩmnawi sich nicht rührt, springt er sofort wieder herunter und ergreift die Rednerblätter.

5. Auftritt

Agrĩmbĩ am Zeremonialstuhl.

A g r ĩ m b ĩ

Die Streitfrage wurde schon mehrmals angeschnitten und blieb unentschieden, so kam ich. Gestern erfuhr ich, dass man jetzt so weit ist, ein Gespräch anzufangen. "In der Tat? Gut, wollen wir sehen!" sagte ich. Der morgendliche Regen hat mich aufgehalten, so stand die Sonne schon hoch, als ich kam. Nun, zunächst solltest du die entsprechende Namenlinie aufsagen, die in Verbindung mit deinem *sisal* steht; dann werde ich die Linie von meinem *sisal* aufsagen. Solange du bei dieser Vogelgeschichte von *wundan* und *mbarak* bleibst, können wir kein Gespräch anfangen.

Agrĩmbĩ schwingt sich wieder auf die Bank, der Rednerplatz ist leer, aber Kandĩmawi rührt sich immer noch nicht. Dafür lässt er von seinem Sitz freche Bemerkungen fallen. Nsangĩt, jener Mann von Kengwivara, der am Morgen des gleichen Tages an der *mai*-Maske schnitzte und mit dem ich mein Sprachspiel anfang, reagierte auf die Frechheiten von Kandĩmawi.

K a n d ĩ m

Wer nichts gepflanzt hat, wird keine Ernte haben. Wer über wirklich tiefgehende [mythische] Dinge selbst nicht verfügt, kommt hierher, um nach ihnen zu schnüffeln.

N s a n g ĩ t lacht.

Freches Benehmen, aber ohne Fundament.

Im ganzen Männerhaus klappern die Spatel aus Kasuarknochen, die man in die Kalkbehälter einführt, um den zum Betelkauen nötigen Kalk herauszuholen.

A g r ĩ m b ĩ

Hei, wer gibt mir etwas *miĩ*? Ich brachte nur Betel mit.

T a v ĩ n d a m b w i

Da, nimm ein wenig.

6. Auftritt

Agrĩmbĩ am Zeremonialstuhl.

A g r ĩ m b ĩ

Du, pass mal auf! Einerseits beginnst du von gar grossen Dingen zu reden, andererseits willst du kein klares Wort sagen. Ich sagte zu mir: "Ich will mir doch anhören, was er zu sagen hat!" So kam ich. Du denkst dir etwa: "Eine *saba* wurde gemacht, hingestellt. Ich will sie ausprobieren, ich will hineingehen!" So denkst du, he?

K a n d ĩ m

Ich! Ich!

A g r i m b i

Ja? Unser Grossvater, unser Urahn nimmt die Form eines Schweines an, oder? Wollen wir seine *saba* meistern und wollen wir hineingehen?

T a v i n d a m b w i

Das ist die Sache, von der er gehört hat und von der er immer redet.

A g r i m b i

Ich kenne diese Sache gut. Du aber, halte dich zurück. Greife nicht allzu schnell nach dieser *saba*!

K a n d i m

Sag denn, worum es sich handelt!

A g r i m b i

Ja, man macht eine *saba* des Schweines, und der *winsumbu* geht in sie hinein; man flicht eine Maske des Schweines aus Rotang, und der Tänzer stülpt sie über. Davon willst du reden? Ist dies etwa mein Vater? [Ist dies etwa meine Stütze, mein aufrechter Pfosten, der mächtige Baum, ist dies der Schall meiner Kulttrommel?] Nein, nein, auf diese Weise erscheint er nicht! Die *saba* unseres Grossvaters können wir flechten, und der *winsumbu* kann schon hineingehen. Komm nun her zum Zeremonialstuhl und kläre die Sache auf. Du hast vom Hineingehen des *winsumbu* geredet, komm her, wir wollen dich hören. Deswegen bin ich ja gekommen.

P a l i w a n

Jawohl.

K a n d i m

Man hat dich geholt, ja, ihr wollt einen Namenstreit anfangen.

Kandimnawi kommt nicht zum Rednerplatz, immer noch redet er nur von seinem Sitz. An der Stelle des Teiles, der oben in der eckigen Klammer ist, steht im Originaltext nur ein Wort *ñaitmi*. *ñait* heisst "Vater", aber auch "Ahne", *mi* heisst "Baum", vor allem grosser Baum, dann sein Holz, vor allem Hartholz, schliesslich bedeutet *mi* auch die "Kulttrommel". Das Kompositum bezeichnet das Anfangslied einer Reihe kultischer Lieder. In diesem Anfangslied wird der Ahne eingeführt, aufgerichtet; mit seinen mythischen Schicksalen befasst sich die ganze Liederreihe.

7. Auftritt

Agrimbî ist am Zeremonialstuhl. Tavindambwi und Agrimbî haben nun beschlossen, die Namenlinie von Wani aufzusagen. Sie kooperieren dabei, Tavi als der Ältere führt, obwohl er auf der Bank sitzt, Agrimbî als der Jüngere folgt, willig und selbstverständlich. Es handelt sich nicht um Rezitationen, niemand legt Wert darauf, dass kein Fehler passiert; im Gegenteil, alle wissen, dass man Fehler machen wird. Die Erwartung des Fehlers führt aber nicht etwa zum Entschluss, eine gemeinsame Vorbereitung vor dem Namenstreit zu

organisieren - nur ein wenig Übung würde ja genügen, dass irgendjemand die Namenlinie fehlerlos aufsagen kann. Die Erwartung des Fehlers führt zur Kooperation während des Aufsayens, zu einer gegenseitigen Aufmerksamkeit. Nicht nur ist die Namenlinie ein Klanbesitz, das Gedächtnis selbst ist eine kollektive Sache. Ausserdem geht es auch darum, dass die Ahnengestalt zu grossartig ist. Wani ist so wichtig, dass ein Redner es gar nicht anstrebt, sich seiner ganz zu bemächtigen, er will mit seiner Namenlinie nicht allein gelassen werden. Seinen Namen auszusprechen ist nicht nur Privilegium, sondern auch Gefahr und Belastung, deren grösseren Teil der alte Tavi auf sich nimmt. Alle Namen sind im Originaltext mit einer Vokativendung versehen.

A g r i m b i

Von ihm hast du zu reden angefangen. Es handelt sich um eine grosse Sache. Ich will nun seine Namenlinie aufsagen.

T a v i n d a m b w i

Seine Namenlinie, die Namenlinie des Ahnen.

A g r i m b i

Ja, die Namenlinie des Ahnen.

Mevimbatabwan Kambiambatabwan

Wanimeri Punsanmeri

(Tavi sagt vor: Ambukimban)

Ambukimban (Tavi sagt vor: Waniambukimban)

Waniambukimban

T a v i n d a m b w i

Pass auf, welcher Name zuerst und welcher danach kommt!

A g r i m b i

Ambukimban Waniambukimban

(Tavi sagt vor: Seibunduma)

Seibunduma (Tavi sagt vor: Waniseibunduma)

Waniseibunduma (Tavi sagt vor: Timbinmbangi)

Timbinmbangi Wanitimbinmbangi

(Tavi sagt vor: Pasowatmbangi)

Pasowatmbangi Wanipasowatmbangi

(Tavi sagt vor: Suatkara)

Suatkara (Tavi sagt vor: Wanisuatkara)

Wanisuatkara

Wanisaga ---

T a v i n d a m b w i

Was denn! Dieser Name gehört ans Ende.

A g r i m b i

Suatkara Wanisuatkara

Ach, Suatkara habe ich schon gesagt.

(Tavi sagt vor: Nsungwatmeri)

Nsungwatmeri (Tavi sagt vor: Waninsungwatmeri)

Waninsungwatmeri

T a v i n d a m b w i

Leg doch je ein Blatt für je einen Namen hin!

P a l i w a n

Du legst nur ein Blatt auf den Stuhl, sagst aber zwei Namen! Tavi ist damit nicht einverstanden.

A g r i m b i

Gut, ich werde es schon schaffen.

Mbangwatmeri Wanimbangwatmeri

(Tavi sagt vor: Ngruweimbangi)

(Paliwan sagt vor: Wanisaga)

Wanisaga Wanimambisaga

Ngruweimbangi - habe ich schon gesagt?

T a v i n d a m b w i

Nein, der fehlt noch.

A g r i m b i

Ach ja. Ngruweimbangi

(Paliwan sagt vor: Waningruweimbangi)

Ngruweimbangi Waningruweimbangi

So ist die Namenlinie! Hier, hier ist mein *ñaitmi*, [d.h. hier ist mein Vater, hier ist mein aufgerichteter Baum]!

T a v i n d a m b w i

Seine Wurzel heisst Agutmingi, die andere heisst ---

(Tavi sagt vor: Ndandamngi) Ndandamngi

Komm her und sag die Namenlinie auf, die zu deinem *sisal* gehört! Wir wollen's anhören!

T a v i n d a m b w i

Seine vier Brettwurzeln hast du vergessen.

P a l i w a n

Seine vier Brettwurzeln!

A g r i m b i

Er hat vier Brettwurzeln. Ja. Komm nun aber du zum Zeremonialstuhl und sag die

Namenlinie von deinem *sisal* auf, ich möchte sie mir anhören. Nachdem ich sie gehört habe, kann ich sagen: "Gut, ja, darum geht es!" Zuerst muss ich aber deinen *sisal* klar sehen, zuerst musst du ihn klar vorführen: "Hier ist mein *sisal*, hier ist mein *ñaitmi*!" Darauf warte ich immer noch.

Agrĩmbĩ setzt sich auf seinen Platz, aber Kandĩm rührt sich immer noch nicht.

K a n d ĩ m

Es geht um die gleiche Sache, die du gerade angesprochen hast.

8. Auftritt

Agrĩmbĩ springt zum Zeremonialstuhl.

A g r ĩ m b ĩ

Was, die gleiche Sache?

K a n d ĩ m

Jawohl.

A g r ĩ m b ĩ

Ach, das kann ich nicht gelten lassen! Ich weiss noch nichts von dir [d.h., deine mythische Sache hast du noch nicht vorgeführt]. Du und ich, wir zwei, wir reden nicht vom gleichen Wani, verstehst du? Du und ich, wir reden nicht vom gleichen Wani! So etwas kann ich nicht gelten lassen.

K a n d ĩ m

Es genügt, wenn du die Namenlinie aufgesagt hast; es geht um die gleiche Sache.

A g r ĩ m b ĩ

Nein, keinesfalls! Mein grosser Bruder, so kannst du nicht reden! Zuerst musst du mal deine Namenlinie aufsagen, zuerst wollen wir sie hören!

K a n d ĩ m

Es genügt, wenn du schon die Namenlinie von Wani aufgesagt hast.

A g r ĩ m b ĩ

Nein, keinesfalls! Also, dir geht es um die Sache mit dem... mit diesem Krokodil, das Eier legt! He? darum geht es dir? Du redest da von der Geschichte vom Krokodil, das die Vögel *wundan* und *mbarak* aufschreckt?

K a n d ĩ m

Jawohl!

A g r ĩ m b ĩ

Es geht dir um die Sache mit dem Laut *pé pé*? Das reicht nicht! Es geht dir um die Kinder, die baden gehen, und wenn sie ins Wasser springen, ertönt es *pé pé*? Um den

trockenen Ast, der abbricht und auf die Wasserfläche fällt, und es ertönt *pé pé*? Um dieses dein Krokodil, das eine Schlange tötet und frisst - was frisst es noch? - eine Ratte tötet es und frisst sie, und es ertönt *pé pé*? Darum geht es dir?

K a n d i m

Hm. Darum.

A g r i m b i

Nein, keinesfalls! Dies reicht an meinen *sisal* nicht heran, dein *sisal* ist mit meinem *sisal* nicht gleich. Wenn du keine andere Sache anführen kannst, ist dein Anspruch verloren. Jenen Namen darfst du nicht mehr verwenden, mein kleiner Bruder.

K a n d i m

Hm, bei diesem Streitgespräch werde ich weiter nichts als mein *kwiapma* verlieren [d.h. nur Schlingpflanzen, die sich am Baumstamm von *wani* emporschlingen und ihn zudecken].

A g r i m b i

Hm, deinen Anspruch verlierst du. Hör' mal, wenn du jetzt kein klares Wort sagst und ich zurückgehen muss, ohne etwas ausgerichtet zu haben, ertönen nächste Woche die Trommelsignale, die zu einem grossen Namenstreit einberufen. Es werden die Trommeln ertönen und dann [auf der Versammlung der Mythologen aus allen Dörfern der Zentral-Iatmul] wollen wir sehen! Es kann dir passieren, dass [dein Klanbruder] Kawolabwan sagen würde: "Ach, warum hat er nur gesprochen, er war doch alleine!" Zu der grossen Versammlung kommt auch er, und weitere Männer aus deinem Klanbund kommen zusammen. Wenn du sie versammelst, werde auch ich meine Leute versammeln, und dann können wir reden. Die Sache, um die es hier geht, steht dir nicht sehr nahe, du kommst nicht ganz draus, mein Junge. Auf jener Grundlage, die du vorgeführt hast, könnt ihr diesen Namen nicht verwenden! Deine Geschichte von *wundan* und *mbarak* und von jenem Krokodilweibchen, das Eier legt, genügt nicht, so wirst du meinem *sisal* nicht gerecht. Diese Sache mit dem Hineingehen des *winsumbu*, von der du sprachst, führt weit! Es handelt sich da um grosse Dinge, so sollen die Trommelsignale zunächst ertönen. Ich will euch in einer grossen Versammlung treffen! Dann wollen wir sehen, was für ein *sisal* ihr zustande bringt.

Bei den letzten Worten legt Agrimbî die Blätter ab und schwingt sich auf die Bank - Kandîmnawî rührt sich nämlich. Endlich schiebt er sich langsam von seinem Sitzplatz herunter und nähert sich dem Zeremonialstuhl. Er spricht schon während des Gehens.

9. Auftritt

K a n d i m

Hast du fertig geredet?

A g r i m b i

Hm.

K a n d i m

Meine Zigarette ist ganz abgebrannt - während ich wartete, bis du endest.

A g r i m b i

Sehr gut, rede nur. Ich höre zu.

Kandimnawi nimmt die Blätter in die Hand und beginnt, seine Namenlinie von Wani aufzusagen. Es hilft ihm niemand, er ist mit seiner Aufgabe allein. Keiner seiner Klängenossen befindet sich zu dieser Zeit im Männerhaus. Nur Namanbangi vom Klan Wenguandi mischt sich einmal schüchtern in die Anrufung ein. Er ist aber kein versierter Mythologe und kann sich nicht aktiv am Verlauf des Namenstreites beteiligen.

K a n d i m

Mevimbatabwan Kambiambatabwan

Wanimeri Punsanmeri

Nakmbangi Tanakmbangi

P a l i w a n

So, so.

T a v i n d a m b w i

Diese Namen?

K a n d i m

Nakmbangi Tanakmbangi

Ngruweimbangi Waningruweimbangi

Aruweimbangi Waniaruweimbangi

Wanisaga (Namanbangi sagt vor: Mambisaga)

Mambisaga

~Nakigakigirinduma Ngankigakivusakimban

Kivusarui Kivusakimban

So, und weitere? Sind es genug?

T a v i n d a m b w i

Wenn ich deine Namenlinie, die du gerade aufgesagt hast, kennen würde, würde ich dir gerne weitere Namen sagen. Aber ich kenne sie nicht.

K a n d i m

Seine Brettwurzel ist Agutmingi, eine andere Brettwurzel Tigiamingi, eine weitere Brettwurzel ---, eine weitere Brettwurzel ---, es gibt vier seiner Brettwurzeln. Redest du etwa von einem anderen Wani als ich? Sind seine Brettwurzeln anders?

T a v i n d a m b w i

Warum redest du gleich von den Brettwurzeln? Du sagtest, seine Brettwurzel sei

Agutm̃ngi. Es sind aber zuerst die normalen Wurzeln zu nennen, die heissen Agutm̃ngi, Ndandam̃ngi!

K a n d ì m

Willst du wirklich behaupten, dass du dich auf einen anderen Wani stützt, auf eine andere Wurzel? Komm her, stell dich und behaupte es! Der Vater ist ein Krokodil! Der Vater ist Wani! Nur wenn du deine Axt sorgfältig geschärft hast, gelingt es dir, mich zu fällen. Ich bin der Baum *wani*. Die Stellen, wo mein Holz kreuz und quer gewachsen ist, kannst du nur durchhauen, wenn du deine Axt sorgfältig geschärft hast, sonst schaffst du es nicht. Wenn du die Axt nicht geschärft hast, wirst du vergeblich schwitzen. Bald setzt du dich müde hin und lässt die Arbeit unbeendet.

Die normalen Wurzeln der Urwaldriesen sind unter dem Erdboden. Hoch über die Erde, manchmal zwei bis drei Meter hoch, ragen die sogenannten Brett- oder Stelzwurzeln, die den hohen Baum von allen Richtungen her stützen. Wenn der aufrechte Baumstamm der Vater Wani ist, sind diese vier Brettwurzeln die Urmütter, die ihn stützen, ihn mit allen Kräften und Künsten ausstatten, ohne die er nicht einmal aufrecht stehen könnte. Eine entsprechende Konstellation können wir am Zeremonialstuhl beobachten: Im unteren Teil, am Fuss eines jeden der vier Beine des Stuhls sitzt eine kleine Frauenfigur - das sind wieder die vier Urmütter. Weder Agr̃mb̃i noch Kand̃mnawi haben ihre Namen genannt. Es sind unheimliche Wesen, die nur mit Vorsicht anzusprechen sind.

10. Auftritt

Agr̃mb̃i ist am Zeremonialstuhl.

A g r ì m b ì

Nun habe ich mir deine Namenlinie angehört. Wie ein Frosch, der sich jede Nacht an einen anderen Zweig klammert, hast du sie aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt!

K a n d ì m

Hat man etwa diese Namenlinie, so wie sie ist, zur Zeit unserer Väter nicht gleich aufgesagt?

A g r ì m b ì

Nein.

K a n d ì m

Du lügst! Immer hat man sie schon so aufgesagt!

T a v ì n d a m b w i

Immer? Jetzt gerade hast du sie zusammengesetzt.

A g r ì m b ì

Dieser *sisal* ist längst von Termiten befallen. Wie ein Pfosten, den sie angegriffen haben, noch immer gut aussieht, obwohl er schon angefressen ist, so ist auch eure

Sache, so ist auch euer Wissen von diesem *sisal*. Ja, ich mag euch nicht, diese Termiten von Palimbei. Wollen wir lieber eine saubere Trennung vornehmen, eure Sache und unsere Sache sollen sich nicht vermischen. Ai, hast du etwa eine Ahnung vom grossen *sisal* in Mevimbít? Keine Spur! Ihr wisst nichts mehr davon.

T a v í n d a m b w í

Oh, wenn du von diesem *sisal* etwas weisst, sag's doch!

A g r í m b í

Nichts weiss er! Sag' denn, an welchen Ort der *sisal* war! Bezeichne diesen Ort, wenn du von deinen Vätern etwas darüber erfahren hast! Sag' uns klar, was du kannst!

11. Auftritt

Kandímnawi ist am Zeremonialstuhl.

K a n d í m

Mevimbítandimangí Kambiambítandimangí

Maimairípma Kumbukumburípma

Yansí Maipali

Ngaivíngínimbít Típmasíngínimbít

Mbulkundi Ngambukundi

Sítkundi Kasakundi

Angímĩ Angímbangra

Mbulkundi Wamalkundi

Wakundi Woreikundi

Soweit meine Namenlinie. War es dir mit deiner Frage ernst?

Kandímnawi hat die Namenlinie eines Dorfes namens Yamíl aufgesagt, das sich im nördlichen Wald befindet und dessen Bewohner zu den Sawos zählen. Yamíl, wie jedes Dorf, ist ein weibliches Wesen, eine Ahnfrau.

12. Auftritt

Agrímbí ist am Zeremonialstuhl.

A g r í m b í

Lass ab, lass mein Yamíl in Ruhe, es geht nicht darum. So schaffst du es nicht! So auf keinen Fall! Heute muss sich die Sache mit dem *sisal* aufklären. Aber die Namenlinie von Yamíl brauchst du nicht aufzusagen.

P a l i w a n

Schon lange versuchte ich zu erklären...

A g r ì m b ì

Heute soll sich die Sache aufklären, es soll sichtbar werden, wie es mit deinem *sisal* steht.

P a l i w a n zu Tavì und Agrìmbì.

Diese Sache befindet sich nur in den Herzen von euch beiden. Die Mitglieder des Klandes, in den eure Schwestern geheiratet haben, werden sie [diese mythische Sache] auf den Zeremonialplatz hinaustragen.

Die Neffen schwesterlicherseits erfüllen wichtige rituelle Funktionen; u.a. gehen sie in die Maskenkostüme hinein, die dem Onkel mütterlicherseits gehören, und setzen sie in Bewegung.

A g r ì m b ì zu Kandim.

Du wolltest also von meiner Yamìl sprechen? Von meiner Kumbukumburìpma, Maimairìpma? Von meiner Yansi, Maipali? Oh, leider alles daneben! Lass es lieber sein. Da geht es um ein ganz anderes Dorf. Mit euch kann ich über Wani nicht reden, wir können uns über seinen [mythischen] Ort nicht verständigen.

P a l i w a n

Du musst die Namenlinie von seinem Dorf aufsagen können...

A g r ì m b ì

Von s e i n e m Dorf!

Agrìmbì verlässt den Zeremonialstuhl und geht zu seinem Sitzplatz. Unruhig wie er ist, wendet er sich wieder um, bevor er ihn erreicht, und ergreift wieder die Blätter.

13. Auftritt

Agrìmbì ist am Zeremonialstuhl. Wenn er im folgenden über die Ahnfrau Wowiyagundawa spricht, die zur Mythologie des Klanbundes Nawa-Masom gehört, ist es eine Drohung. Bedeutende Mythologen sind oft in der Lage, auch die Mythologie des Gegners im Namenstreit zu kennen. Sie könnten die Geheimnisse des Gegners in der Öffentlichkeit des Männerhauses blosslegen, was für diesen eine grosse Beschämung wäre.

A g r ì m b ì

Hei, du, meine Ahnfrau Yamìl, mein Dorf Yamìl lässt du in Ruhe! Mein Yamìl lässt du aus dem Spiel! Ihr verwendet ja diesen Namen --- Wowiyagundawa, oder? Soll ich über sie reden? Willst du dann etwas sagen? Gut, ich sage etwas über sie, und dann kannst du eine Antwort suchen! Berühre aber nicht mein Yamìl! Yamìl gehört in einen anderen Zusammenhang, es handelt sich um ein anderes Dorf und um eine andere Ahnengestalt. Sie wird mit einer anderen Art der *mbandi* geschmückt.

Mbandi ist eine umgangssprachliche Bezeichnung einer Baumart und der Früchte, die sie trägt. Es gibt runde und längliche *mbandi*, orangene oder dunkelrote. Sie sind auffälliger Bestandteil des Kopfputzes, den ein Tänzer anlegt, wenn er die Ahnfrau darstellt.

Yamîl ist eine ganz andere Sache, verstehst du? Lass mein Yamîl in Ruhe, lass diese Namenlinie. Wollen wir lieber über die Wowiyagundawa reden, he? Dann kannst du Deines sagen.

T a v ï n d a m b w i

Die Ahnfrau Yamîl lass aber sein.

A g r ï m b ï

Lass sie sein. Jetzt geht es um Sisalabwan.

T a v ï n d a m b w i

Ich will nicht, dass du dich überall in unsere Angelegenheiten mischst, dass du deine Hand unbesonnen auf unsere Sachen legst.

A g r ï m b ï

Ich will nicht, dass du in unseren Sachen herumwühlst! Dass du alles berührst und überall hingehst, wie ein Schwarm Ameisen. Konzentriere dich auf die Sache von Sisalabwan, sage klar, was du zu sagen hast, und dann kann ich nach Hause gehen. Jetzt haben wir mit dem Gespräch begonnen [die erste Klärung der Standpunkte ist geschehen]. Später wollen wir einen grossen Namenstreit veranstalten. Hör mal, was du treibst, ist nur ein Herumreden, wie wenn man Rotang spaltet. Du hättest klar zeigen sollen, was los ist, nur darauf warte ich.

K a n d ï m

Was willst du noch?

A g r ï m b ï

Erst später, wenn kompetente Männer [Mythologen] da sind, können wir die Sache angemessen besprechen.

P a l i w a n

Wir brauchen Männer, die etwas zur Sache sagen können, Kandïm tut nur herumreden. Hat er in seinem Herzen grossartige Dinge, so verbirgt er sie vor uns. Oder aber präsentierte er schon alles, und sein Herz birgt nichts mehr?

14. Auftritt

Agrïmbï wieder am Zeremonialstuhl.

A g r ï m b ï

Beeile dich, klär' die Frage auf, an welchem Ort sein *sisal* war. Komm' her und bezeichne diesen Ort, wo man ein Dorf bauen wird. Ich werde die Ahnengestalt nicht bezeichnen, ich werde die Namenlinie von diesem Ort nicht aufsagen, rechne nicht damit, dass ich dich aufkläre. Ich werde abwarten, bis sich zeigt, ob du imstande

bist, die richtige Namenlinie aufzusagen. Früher hast du mich gefragt: "Sag' mir doch, bezeichne seinen Ort!" sagtest du. "Was? Dir soll ich es sagen?" sagte ich. "Was? Bin ich etwa dein Vertrauensmann? Dir soll ich's sagen? Den Ort von meinem Sisalabwan?" Du sollst deinen Ort bezeichnen, an dem dein *sisal* war! Komm' her und kläre die Sache auf. Die Sache mit deinen *wundan* und *mbarak* und dem Krokodil, das sie aufschreckt, gilt nichts in diesem Zusammenhang. Es handelt sich bei mir um ein anderes Krokodil, um ein Muttertier, verstehst du? Wenn du hierher zum Zeremonialstuhl kommst und deinen Ort, wo dein *sisal* war, klar bezeichnest, oh, dann sage ich: "Bravo! Das ist in der Tat der grundlegende, wichtige *sisal*!" Und ich werde den Loblaut ausstossen: *hi-hi-hi-haaa!*, und alle im Männerhaus werden sich anschliessen. Weisst du, es geht nicht um viele Sachen rundherum, einzig um den Ort, den sollst du bezeichnen.

15. Auftritt

Agrimbî am Zeremonialstuhl.

A g r i m b î

Bruder! Du wolltest mit Hilfe von Yamîl an meinen Sisalabwan heran? Mit Hilfe von Yamîl wolltest du an ihn heran?

K a n d î m

Es war mir nicht sehr ernst.

A g r i m b î

Es war dir nicht ernst?

K a n d î m

Ja.

A g r i m b î

Nein! Auf diese Weise kannst du die Namenlinien nicht aufsagen, so geht's nicht! Zu meinem Sisalabwan gehört der Ort, an dem ein Dorf entsteht. Ich selbst werde dich darüber nicht aufklären. Schon früher probierstest du, danach zu fragen.

K a n d î m

Meinst du, dass ich über meine [mythischen] Sachen mit dir offen reden würde?

A g r i m b î

Meinst du, ich würde mit dir? Bin ich etwa dein Vertrauensmann? Bin ich etwa gleich mit dir, sind wir uns Auge in Auge begegnet?

K a n d î m

Sind wir uns Auge in Auge begegnet?

A g r i m b î

Zu meinem Sisalabwan gehört sein Ort, habe ich dir doch oft genug gesagt. Meinst du,

ich würde es dir eröffnen, welcher das ist? Du selbst [nach den Regeln des Namenstreites] solltest seine Namenlinie aufsagen.

K a n d ï m

Ich werde mit dir genau so wenig offen sein, wie du mit mir.

A g r ï m b ï

Jawohl. So ist es. So ist es. Ich mache mich an deinen *sisal* nicht heran. Aber du hast ihn heute verloren.

K a n d ï m

Ich?

A g r ï m b ï

Ehm!

K a n d ï m

Das wird nicht geschehen. Ich gebe nicht auf.

A g r ï m b ï

Du gibst nicht auf? Bald ertönen die Trommelsignale, die eine grosse Versammlung ankündigen.

Agrimbï schwingt sich auf seine Sitzbank. Es entsteht eine Pause, die Redner sammeln ihre Kräfte. In den letzten Aussagen hat Agrimbï ein Pidgin-Wort verwendet.

T ï m b ï n

Redet richtig in unserer Sprache! Passt auf, dass nicht auch ein wenig von der Sprache der Weissen zum Mikrophon [das über dem Zeremonialstuhl hängt] hinaufsteigt. Der Weisse [Ethnograph] sagte, er wolle unsere eigene Dorfsprache aufnehmen, nicht die Sprache der Weissen.

16. Auftritt

Kurumbwi ist am Zeremonialstuhl. Bis jetzt haben sich alle potentiellen Redner zurückgehalten, und der Rednerplatz am Zeremonialstuhl wurde den zwei Protagonisten des Streites überlassen. Nach der eröffnenden Klärung der Konfliktlage und nach dem Scheitern der ersten Verständigungsversuche tritt nun der alte Kurumbwi hervor. Er ist der jüngere Bruder von Paliwan, gehört aber zum Klan Nangusime.

K u r u m b w i

Wurden diese Namen Sisalesï und Sisalabwan zur Zeit unserer Väter überhaupt verwendet? In deinem Klan, Kandïm, hat man sie verwendet?

A g r ï m b ï

Wir haben sie verwendet. Dann wieder nicht mehr - aus Vorsicht. Es handelt sich dabei um eine grosse Sache. Es ist riskant.

Ich glaube, es wurde niemand so genannt. Zur Zeit unserer Väter auch nicht. Nur diese Frage wollte ich stellen. Das ist alles.

Das Streitgespräch im Männerhaus hat für die Iatmul-Männer eine suggestive Anziehungskraft. Einerseits ist es ein ernstes und risikoreiches Unterfangen, auf der anderen Seite aber ein bewegliches Spektakel. Momente gespannter Aufmerksamkeit lassen alle Geräusche zurücktreten, nur die Rednerblätter knistern in der Stille zwischen zwei bohrenden Fragen - Momente ausgelassener Heiterkeit entstehen plötzlich, das Lachen springt von Bank zu Bank, bis es die ganze Halle des Männerhauses erfüllt. Die Redner bewegen sich im Raum, ihre Gedanken und ihre Vorstellungen inszenieren sie mit einer Schauspielkunst, die alle Requisiten von den Blättern über die Einrichtung des Männerhauses bis zum eigenen Körper einbezieht. Ein anderer, langweiliger und scheuer Redner steht am Zeremonialstuhl, Blätter in der Hand, unbeweglich und steif, er legt sie mechanisch ab; trotz der schwierigen Lage, in der er sich befindet, sagt er mutig alles, was er wollte, möglichst schnell, um sich dann in die Sicherheit des Sitzplatzes zu flüchten. Eine Partei bedient sich plötzlich theatralischer oder mimischer Mittel, die den Rahmen der blossen Rede ganz sprengen: ein Mann legt sich neben dem Rednerstuhl auf den Boden, und ein anderer sticht ihm mit einem Knochendolch in den Nacken - in Wirklichkeit neben dem Nacken in die Erde; es war eine Szene aus irgendeinem mythischen Zusammenhang, die nun von der Gegnerpartei zu deuten ist. Plötzlich verwandelt sich der Redner in einen Laufvogel, ahmt dessen Verhaltensweisen nach, stösst dessen typische Schreie aus und schreitet stolzierend im Vogellauf die Halle auf und ab; die Bambusflöten ertönen unerwartet vom Dachboden, des Männerhauses - eine Ahnfrau ist präsent. Anrufungen verlauten, rituelle Begrüssungen und Namenlinien.

Einerseits bringt das Streitgespräch immer schwere Auseinandersetzungen mit sich, Aggressionen und Ressentiments treten öffentlich in Erscheinung, Lösungen werden angebahnt; andererseits ist es Amusement und intellektuelle Leidenschaft. Masoabwan vom Klan Mbowi, einer der glänzendsten Redner und Meister des Streitgesprächs, sagte mir, was sein Vater Tangwanawi zu sagen pflegte: "Ob unsere Verstorbenen, unsere Ahnen weiterhin eine menschliche Existenzform behalten haben, wissen wir nicht. Wenn es aber der Fall ist, dann werden sie auch in jenen Orten, wo sie sich nun aufhalten, Streitgespräche veranstalten. Nach meinem Tod werde ich an ihren Streitgesprächen teilnehmen und keinen Gedanken mehr an die Rückkehr ins Leben verschwenden. Wenn sie sich aber in Staub verwandelt haben, werde ich nicht an ihren Orten bleiben. Ich werde lieber zurückkehren, um an den Streitgesprächen der lebenden Menschen in meinem Dorf teilzunehmen."

Während der Stunden eines Streitgesprächs ergeben sich mehrere Kulminationspunkte, die mit Perioden der Entspannung abwechseln. Man diskutiert im Publikum, man isst. Manche Männer verlassen das Männerhaus für eine Weile, dann kehren sie wieder zurück und lassen sich über den Verlauf der Dialoge informieren. Manche bleiben die ganze Zeit, aber wenn sie gelangeweilt sind, legen sie sich ruhig auf die Bank und schlafen ein, bis sie ein expansiver und lärmender Redner weckt. Am Ende des Tages ist der Erdboden von der Spucke der Betelkauenden gerötet, und die leeren Schalen der Betelfrüchte liegen in Häufchen herum.

Noch während des paradigmatischen Zeitabschnittes erlebten wir fünf weitere Streit- und Beratungsgespräche am Zeremonialstuhl. Schon elf Tage nach dem Namenstreit von Sisalabwan wurde der Namenstreit um Angwanau ausgetragen, ein grösseres, fast achtstündiges Treffen, das aus 312 Auftritten bestand und an dem mehr als 20 Mythologen aus Palimbei und anderen Dörfern der Zentral-Iatmul teilnahmen. Die restlichen vier zeremoniellen Gespräche standen alle in direktem Bezug zum grossen Ritual der Initiation: in zwei von ihnen wurde der Verlauf der Vorbereitungen besprochen, die anderen zwei veranstaltete man schon während der 16 Tage langen rituellen Versammlung, um bestimmte strittige Punkte im Verlauf des Rituals zu klären.

16. DIE RITUALE FUER ZURUECKKEHRENDE

16.1. DER ALLGEMEINE CHARAKTER DES NAVËN-AUFTRITTS

Von den zwölf Jungen, die Ende Dezember 1972 initiiert wurden, lebte zur Zeit unseres Aufenthaltes nur einer im Dorf. Alle übrigen wohnten in verschiedenen Kolonialstädten und besuchten die Mittelschule. Zwei bis drei Wochen vor Weihnachten kehrten die ersten von ihnen in die Schulferien ins Dorf zurück; der letzte kam erst zwei Tage vor der Initiation. Für einige von diesen Zurückkehrenden veranstalteten ihre Verwandten *navën*-Rituale. Zwei von diesen haben wir nur zum Teil erlebt, eines aber haben wir ganz gesehen und ausführlich dokumentiert.

Die *navën*-Rituale werden immer für ein Kind oder für mehrere Kinder, Buben oder Mädchen, veranstaltet; Hauptakteure sind meistens die Mutter des Kindes, das im Mittelpunkt des Rituals steht, und ihre Schwestern. Es können viele weitere Verwandte am *navën* für ein Kind teilnehmen; ihre Rollen im Ritual hängen vom Verwandtschaftsverhältnis ab, das sie mit dem betreffenden Kind verbindet. Ausser der Mutter ist der wichtigste potentielle Akteur des *navën*-Rituals der Onkel mütterlicherseits, d.h. ihr Bruder oder ihr Vetter, der als eine Frau verkleidet zusammen mit den wirklichen Frauen, d.h. mit seinen Schwestern bzw. Basen am rituellen Auftritt teilnimmt.

Ein *navën* wird oft für kleine Kinder veranstaltet, aber auch im Leben der grösseren Kinder und der Erwachsenen gibt es viele Anlässe, bei denen sie zum Mittelpunkt eines *navën* gemacht werden können. Die grossartigsten *navën*-Rituale hat man früher für den erfolgreichen Kopffäger aufgeführt. Bedeutendere handwerkliche Leistungen eines erwachsenen Mannes wie der Haus- und Kanubau oder eine Reihe von rituellen Leistungen sind bis heute Anlässe für ein *navën* geblieben. Wenn ein Mädchen seine erste Marktreise in den nördlichen Wald unternimmt, wird bei seiner Rückkehr ins Dorf ein *navën* veranstaltet. Ein Besuch im Nachbardorf kann gleichermassen zum Anlass genommen werden. In der heutigen Situation der Iatmul bietet die Rückkehr der Abgewanderten einen entsprechenden Anlass. Bateson sagt folgendes über die Gelegenheiten, bei denen ein *navën* veranstaltet werden kann: "In der Zeitspanne zwischen der frühen Kindheit und der Mannbarkeit macht ein Kind eine Reihe von *navën*-Zeremonien durch, in denen seine nahe Verwandtschaft eine wichtige Rolle spielt. Es handelt sich um Feste, mit denen verschiedene Leistungen des Kindes gefeiert werden. Wenn ein Kind das erste Mal eine der Tätigkeiten durchführt, die in seiner Kultur üblich sind, wird diese Gelegenheit durch ein *navën* gekennzeichnet. Es wurde mir eine lange Liste diktiert, die verschiedene Tätigkeiten enthält, bei welchen die *navën*-Zeremonie veranstaltet werden kann."³⁰

Die Tätigkeiten dieser Liste zerfallen in drei Kategorien: Arbeiten, rituelle Tätigkeiten und Rückkehr von einer Reise. Es müssen nicht nur grössere, wichtigere Begebenheiten sein; verschiedene kleinere, scheinbar geringfügige Leistungen des Kindes

können zum Anlass genommen werden. Es gibt praktisch keine Beschäftigung der Iatmul, die in dieser Liste fehlt. Was die Kategorie der Arbeiten anbetrifft, werden alle möglichen weiblichen und männlichen Tätigkeiten genannt wie Fischen, Jagen, Sammeln, Sagogewinnung, Zubereitung der Sagospeisen, Anbau aller Arten der Pflanzen, die in den Iatmul-Gärten vorkommen, männliches und weibliches Handwerk vom Flechten der Fischreusen bis zum Hausbau. Von den rituellen Anlässen sind es zunächst solche, in denen das Kind eher eine passive Rolle spielt, wie bei der Initiation oder bei kleineren Gelegenheiten wie dem Durchstechen der Ohrläppchen und des Nasenseptums. Bateson betont, die *navén*-Rituale seien keine 'rites de passage', sondern können stets dann veranstaltet werden, wenn ein 'rite de passage' absolviert wurde³¹. Eine zweite Gruppe ritueller Anlässe bilden diejenigen, bei denen das Kind oder der betreffende Erwachsene eine aktive Rolle übernimmt. Wenn ein junger Mann das erste Mal die kultischen Trommelrhythmen schlägt oder die klanspezifischen Flötenmelodien bläst oder als Tänzer im Maskenkostüm auftritt, kann für ihn ein *navén* veranstaltet werden. Die meisten dieser rituellen Leistungen erbringt er für den Klan seiner Mutter. So stellt das *navén* - dessen Hauptakteure, wie gesagt, die Mutter und der Onkel mütterlicherseits sind - in einem solchen Falle eine direkte rituelle Gegenleistung dar. Wenn ein Mann das erste Mal selbständig ein Fest veranstaltet, steht es seinem mütterlichen Klan wieder offen, die Gelegenheit mit einem *navén* auszuzeichnen. Praktisch bei allen Ritualen, deren Zeugen wir waren, wurde der eigentliche Ablauf mit mehreren *navén*-Produktionen durchsetzt, so dass zwei oder mehrere rituelle Abläufe auf eine für den Zuschauer verwirrende Weise verflochten waren. Die Leistungen der Mädchen sind in diesem rituellen Bereich weniger zahlreich, entsprechend der Beschaffenheit der geschlechtsspezifischen Rollen; deswegen können sie auch weniger als Anlass für ein *navén* genommen werden.

Die direkte Funktion des *navén*-Rituals beschreibt Bateson mit Wörtern wie 'celebration of the acts and achievements', resp. 'honouring', 'ritual greeting', oder 'hailing' des Kindes. Im grossen ganzen sei das *navén*-Verhalten 'a method of complimenting or congratulating' bei Gelegenheit einer Leistung des Kindes. Die Mutter würde dadurch - unter anderem - Stolz und Freude, 'pride and joy' über die Leistung ihrer Kinder ausdrücken. "The situation may be summed up by saying that a child has accomplished some notable feat and its relatives are to express, in a public manner, their joy in this event."³² Diese Formulierungen Batesons beruhen auf den Aussagen der Iatmul selbst. Als wir die *navén*-Tänzerinnen und Tänzer nach dem Zweck ihrer Auftritte fragten, gaben sie uns immer eine ähnliche Antwort.

Die Onkel mütterlicherseits, die in weiblicher Verkleidung auftreten, identifizieren sich mit ihren Schwestern, d.h. mit den Müttern des gefeierten Kindes. Als wir sie fragten, warum sie an einem *navén* teilgenommen hätten, antworteten sie, sie seien stolz auf ihre Schwestern. Sie möchten nicht nur das Kind, sondern auch seine Mutter feiern und eine Bewunderung der Frau gegenüber ausdrücken, die dieses Kind zur Welt

brachte. Diesen zweiten Aspekt der Motivation eines *navén*-Tänzers hat Bateson nicht wahrgenommen, was eine gewisse Verzerrung seines *navén*-Bildes zur Folge hatte (vergleiche die Diskussion im Abschnitt 16.5.).

16.2. DER TANZ DER MUTTER

Die Anordnung der Elemente innerhalb eines Iatmul-Rituals, d.h. der Verhaltenseinheiten, aus denen es besteht, ist nicht starr. Nie entfaltet sich das Ritual nach einem vorherbestimmten, unwandelbaren Schema. Keine zwei von allen *navén*-Ritualen, die wir gesehen haben oder die Bateson beschrieben hat, weisen den gleichen Ablauf auf; jedes von ihnen war eine besondere Kreation mit stark individuellen Zügen. Das heisst natürlich nicht, dass es keine Verhaltenseinheiten gäbe, die immer wiederkehren und die jedes Mal eine relativ feste, mehr oder weniger unwandelbare Struktur aufwiesen. Das Bild des Baukastens finde ich hier sehr zutreffend: aus einer Anzahl vorhandener Teile, deren Form festgelegt ist, kann man eine viel grössere Anzahl einmaliger Kompositionen herstellen, deren Hauptlinien der jeweiligen Entstehungssituation angepasst werden können.

Ein Grundbestandteil des *navén*-Rituals ist der Tanz der Mutter. Er hat nur bei wenigen Auftritten, die wir gesehen haben, gefehlt. Das kleinste mögliche *navén* besteht ausschliesslich aus diesem Tanz; so war es beim ersten *navén*, dessen Zeugen wir geworden sind. Am dritten Tage unseres Aufenthaltes in Palimbei, am gleichen Tage, an dem der erste Liederabend stattfand, fuhren wir am Vormittag zur Missionsstation Kapaimari. Wir wollten den wöchentlichen Markt besuchen, den ersten Markt am Mittel-sepik, wo gegen Geld gehandelt wird. Zuerst gingen wir 20 bis 30 Minuten vom Dorf Palimbei zum Sepik-Ufer, wo wir unser grosses Kanu mit Aussenbordmotor am Tage der Ankunft stehen gelassen hatten. Sangindu, ein junger Palimbei-Mann, der eine gewisse technische Erfahrung hat, bot sich an, die Führung des Kanus und die Manipulation mit dem Aussenbordmotor während der 10 Minuten langen Fahrt nach Kapaimari zu übernehmen. Nachdem ich eingewilligt hatte, liess er den Motor an und machte zuerst einen grossen Bogen auf den Sepik hinaus und wieder zurück zur gleichen Stelle, wo das Boot vorhin gelegen hatte. Seine Mutter Karanimbít, die sich gerade in einem der Gärten am Sepik-Ufer befand, erkannte ihren Sohn und begrüsst seine elegante Leistung mit einem *navén*.

An diesem Ort ist der Sepik sehr breit; auf einer zwei bis drei Kilometer langen Strecke bildet er eine weite Ausbuchtung, die 400 bis 600 Meter breit ist. Unser leichtes Kanu, von 25 HP angetrieben, schoss auf diese seeartige Fläche hinaus wie ein wendiges Insekt. Trotz der Breite des Flusses ist die Strömung erheblich und trug uns sofort abwärts. Sangindu richtete die Bootsspitze mit kleiner Drehung langsam aber immer stärker gegen die Stromrichtung, was uns auf eine kurvilineare Bahn brachte.

Erst als er direkt gegen die Strömung fuhr, gab er Vollgas und überwand sie mit grossem Lärm. Wir fuhren, bis wir die Höhe der Anlegestelle erreichten, und noch weiter flussaufwärts. Während dieses Manövers entfernten wir uns rasch vom Ufer, das gegenwärtig - infolge des niedrigen Wasserstandes - sehr hoch war. Solange sich unser Boot beim Ufer befand, hatten wir nur auf die Wasserfläche Aussicht; das hohe Ufer versperrte uns den Blick landeinwärts. Nachdem wir hinausgefahren waren, überblickten wir plötzlich die ganze Uferlinie. Fast einen Kilometer lang ziehen sich die Gärten von Palimbei, zwischen zwei Orten, wo zwei verschiedene Wege aus Palimbei am Ufer münden. In den Gärten gab es hier und dort Menschen, die uns sahen und uns zuwinkten. Sangindu wendete wieder zum Ufer, und wir fuhren im Bogen flussabwärts zurück zur Anlegestelle. In einem der Gärten sahen wir auf einmal seine Mutter Karanĩmbĩt. Sie kam aus dem Pflanzengewirr zum Weg hinaus, der dem Ufer entlang führt, erblickte uns im fahrenden Kanu, schrie auf und begann zu tanzen. Sie bewegte sich rhythmisch auf dem grünen Hintergrund der Yams-Ranken, ihre Arme mit offenen Händen bewegten sich gegenläufig auf und ab, ihre Füsse hob sie im gleichen Rhythmus abwechselnd vom Boden, so dass ihr Körper immer nur auf einem Bein ruhte. Sie rief: "Mein Sohn! Mein Sohn!" Ihr breites Becken neigte sich auf die eine und auf die andere Seite in einer kreisenden Bewegung, ihre Brüste schlangen leicht hin und her. Nach einigen Sekunden hörte sie mit dem Tanz auf - so plötzlich, wie sie angefangen hatte. Sie richtete sich auf und lachte laut. Das Boot landete bei der Anlegestelle. Es stiegen noch ein paar Menschen ein, die mit uns nach Kapaimari fahren wollten. Sangindu sass ruhig auf der Bank des Fahrers und machte keine Bewegung, um jemanden beim Einsteigen zu helfen. Er war der Held des Tages.

Diese eigentümliche Tanzbewegung ist einfach. Während der grösseren Rituale wiederholen sie die Frauen ohne Variationen mehrere Stunden lang. Sie bildet das Fundament, von dem sich eventuelle pantomimische Einlagen abheben; nachdem man diese beendet hat, kehrt man wieder zum Grundschrift zurück. Die Männer machen diese Tanzbewegung nur, wenn sie als Frauen auftreten. Dieser Grundschrift kann monoton und fast ausdruckslos geführt werden; im nächsten Moment kann er aber - ohne dass neue choreographische Mittel hinzukämen - zu einem kräftigen Ausdruck umgewandelt werden, der den Eindruck einer schamlosen sexuellen Verführung macht. Bei einer solchen Gelegenheit kann er um Bewegungen bereichert werden, die ganz direkt eine sexuelle Aufforderung bedeuten. Der Grundschrift gehört nicht ausschliesslich zum *navén*, er ist die typische Form des Frauenauftrittes bei einem beliebigen Ritual. Nur wenn die Mutter ihren Tanz direkt auf ihr anwesendes Kind richtet, um ihren Stolz und ihre Freude über seine Leistung auszudrücken, entsteht das Phänomen, das wir *navén* nennen.

Die Iatmul sagen *navén veigarĩ*; *-rĩ* ist die weibliche Verbalendung der dritten Person Einzahl und hier das Subjekt des Satzes, *-ga-* ist ein Infix, das den Aspekt bezeichnet, unter dem die Verbalaktion betrachtet werden soll, *vei-* ist der Verbalstamm, den man mit "treten, schreiten, stampfen" übersetzen kann; *navén* hat im vor-

liegenden Satz eine Objektstellung. Zum Beispiel *nau kégare* würde heissen "sie isst Sago".

16.3. DER BRUDER TRITT ALS SEINE SCHWESTER AUF

Diesen mütterlichen Tanz und den begleitenden Ausdruck fassen wir als einen der vielen Bausteine auf, aus denen ein unwiederholbares rituelles Ereignis, ein konkretes *navén*-Ritual zusammengesetzt werden kann. Der nächste Baustein könnte in einer Interaktion bestehen. Wenn sich eine günstige Gelegenheit geboten hätte, hätte die Mutter ihr Kind umarmen und zusammen mit ihm vom hohen Ufer in den Sepik springen können. Dies ist eine der vielen formalisierten Gesten, die für *navén*-Rituale typisch sind³³. Solche kleinen, in sich abgeschlossenen szenischen Auftritte nennen wir *navén*-Pantomimen, von denen ein grosses Repertoire besteht. Um die *navén*-Komposition auszubauen, müssten nun weitere Personen ihren Beitrag leisten, z.B. die Schwestern von Karanĩmbit oder weitere Frauen vom mütterlichen Klan des betreffenden Kindes, die mit ihrem Tanz und ihren individuellen oder kollektiven Pantomimen dazu beitragen würden. Die nächsten Personen von demselben mütterlichen Klan, die das *navén*-Ensemble verstärken könnten, wären die Brüder resp. Vettern von Karanĩmbit, d.h. die Onkel von Sangindu mütterlicherseits, die in weiblichen Kleidern zusammen mit ihren Schwestern auftreten würden. Wir hätten eine solche komplexere Komposition schon Anfang Dezember 1972 (am 58. Tage unseres Aufenthaltes) gesehen, wenn man uns dazu eingeladen hätte.

Am 8. Dezember legte ein Kanu an der Mündung des Baches Kurupmui an, dort, wo einer der Wege nach Palimbei am Sepik-Ufer beginnt. Das Kanu kam aus Pagwi, einer Regierungsstation, die mehrere Stunden Fahrt flussaufwärts von Palimbei entfernt ist und wo die Strasse vom Norden her am Sepik endet. Im Kanu befanden sich zwei junge Palimbei-Männer, die während der Schulferien ins Dorf zurückkehrten. Einer von ihnen gehörte zum Klan Kengwivara, war schon lange initiiert, verheiratet, hatte ein Kind und lebte auf der Insel Manus, wo er eine Stelle bei der Kolonialverwaltung hatte. Er kam zusammen mit seiner Frau und seinem Kind. Der zweite gehörte zum Klan Moromat, sollte erst jetzt im Rahmen des bevorstehenden Rituals initiiert werden und lebte in Madang, wo er die Mittelschule besuchte. Dutzende von Gepäckstücken befanden sich im grossen Kanu, Kisten, Koffer, Taschen, frei gelagerte Gegenstände. Das alles musste nach Palimbei getragen werden. Es herrschte indessen kein Mangel an helfenden Händen. Mindestens zwanzig Menschen aus der Verwandtschaft der beiden, Erwachsene und Kinder, gingen an jenem Vormittag hinaus zum Sepik-Ufer, um die Ankommenden, die lange nicht mehr zu Hause gewesen waren, zu begrüßen und um ihr Gepäck zu tragen. Diese Ankunft wurde zum Anlass für mehrere *navén* gemacht. Vor allem die Frauen der beiden Klane, die Mütter der zwei Ankommenden sowie die Schwestern und Basen dieser Mütter gingen zum Sepik hinaus, um *navén*-Auftritte aufzuführen. Sie hatten ihre Röcke aus indu-

striell hergestellten Stoffen abgelegt und ihre selbstgemachten Röcke aus Pflanzenfasern angezogen. Manche von ihnen setzten sich schöne Hauben mit komplizierten Mustern auf, bemalten ihre Gesichter mit weisser Erdfarbe, steckten hinter die Schnur des Rockes und in ihre Haare bestimmte Blätter oder Zweige, die als Symbole für die Verstorbenen und die Urahnen ihrer Klane stehen. Nur wenige erwachsene Männer gingen mit; vor allem für die Väter der betreffenden Kinder gibt es bei einem *navén*-Ritual keine Gelegenheit zum Auftreten. Sie sassen in der Halle des Männerhauses, rauchten, kauten Betel und warteten, bis der Zug im Dorf ankam.

Nur ein Mann vom Klan Wenguandí nahm an diesem Ritual teil. Er tanzte in weiblichen Kleidern für den jüngeren der Ankommenden, der initiiert werden sollte. Der Klan dieses Jungen, d.h. der Klan seines Vaters, ist Moromat; der Klan seiner verstorbenen Mutter ist Wenguandí. Der Mann von Wenguandí, der an jenem Tag zum Ufer hinausgegangen war, nahm die Stelle ein, die durch den Tod seiner Schwester, der Mutter des Ankommenden, leer geworden war. Die Mutter des älteren Ankommenden stammt aus dem Klan Ndamavara; es fand sich keiner ihrer Brüder und Vettern, die im Rahmen des *navén* auftreten mochten. Weder den Auftritt des Mannes von Wenguandí noch diejenigen der Frauen haben wir gesehen. Wir wussten zunächst gar nicht, dass etwas bevorstand, dass die Kinder kommen und dass man für sie sehr wahrscheinlich etwas veranstalten würde. Die betreffenden Familien und Klane gehören zur Männerhausgemeinschaft Payambít, wir aber lebten am anderen Ende des Dorfes in Nambaríman. Wenn auch die räumliche Entfernung nicht gross ist, waren wir doch vor allem mit unseren Nachbarn beschäftigt: hier, in der Nähe, hatten wir die ersten Freundschaften mit den Mitgliedern des Klanes Mbowi aufgebaut. Während der ersten sechs Wochen unseres Aufenthaltes haben wir die Menschen von Payambít kaum besucht. Dann, vom 44. bis zum 55. Tag unseres Aufenthaltes, wohnten wir bei der Familie von Miat und Tímbín. Einer der Gründe, dass wir zu ihnen gingen, war auch der Wunsch, die Männerhausgemeinschaft Payambít besser kennenzulernen. Es war Miat, die uns schliesslich über die bevorstehende Ankunft der beiden jungen Männer informiert hat; ohne sie hätten wir es wahrscheinlich gar nicht erfahren. Sie deutete uns auch an, dass der Mann von Wenguandí als Frau auftreten würde. Zu diesem Zeitpunkt kannten wir aber die Familien von Wenguandí noch nicht. Sie bewohnen eine kleine Splittersiedlung, Yarabungei, etwas nördlich von der Hauptsiedlung. Ich besuchte diesen Ort nur einmal in den ersten Wochen, als ich die Zählung der Bewohner durchführte, und kannte die Leute kaum. Einen oder zwei Tage vor der Ankunft der Kinder traf ich den Mann von Wenguandí im Männerhaus und fragte ihn, wann sie wohl ankommen und ob er dabei auftreten werde. Er gab mir eine ausweichende Antwort, so dass sich mir der Verdacht aufdrängte, er würde meine Anwesenheit nicht wünschen.

Ich stand das erste Mal dem Faktum gegenüber, dass wir unerwünscht sein können. Dies stand im krassen Gegensatz zu der Freundlichkeit, die man uns sonst entgegenbrachte. Zu jenem Zeitpunkt dachte ich, dass dieser Mann sich wegen der weiblichen Verkleidung schämte und dass seine Erfahrungen mit den prüden und resoluten Missio-

naren ihn vermuten liessen, ich könnte beim Anblick dieses Rituals auch eine ablehnende Haltung zeigen. Neben dem Ritual der Menschentötung ist das *navén*-Ritual sicher das ausdrucksreichste in seiner Schamlosigkeit. Sowohl die Männer wie auch die Frauen lösen am Ende der Auftritte ihre Röcke und stehen nackt vor der versammelten Dorfschaft. Die Mutter wendet sich an ihren Sohn mit Gesten, die wir als obszön und inzestuös bezeichnen. Die Vertauschung der Geschlechter erscheint uns pervers. Die Kulmination der ganzen Anstössigkeit bildet eine seltsame Bewegung des Hinterteiles, das am Schienbein des betreffenden Kindes gerieben wird (siehe die Beschreibung S. 310). Dabei gerieten die Missionare in Empörung schon bei ganz harmlosen Ritualen, während derer die Iatmul z.B. ihren kultischen Gesang an lebende Tiere richteten. Als wir später Zeugen von mehreren *navén*-Ritualen wurden, haben wir auch Verwunderung, ja Beklemmung verspürt, obwohl wir uns nicht zu den prüden Menschen zählen. Der Mann von Wenguandí, der nicht wollte, dass ich ihn bei seinem Auftritt beobachtete und eventuell photographierte, hatte sicher schon die aggressive Einstellung von Weissen erlebt. Dennoch glaube ich heute, dass der Hauptgrund seiner Zurückhaltung ein anderer war. Das *navén*-Ritual ist für die Iatmul ein sehr wichtiges, tiefgreifendes Erlebnis, und trotz der komischen Elemente lastet ein schwerer Ernst über die Ritualgemeinschaft. In dem besonderen Fall, den wir gerade beschreiben, wurde dieser Ernst noch dadurch gesteigert, dass die Mutter des betreffenden Kindes gestorben war. Es muss eine besondere Bedeutung haben, die einem Fremden nicht zugänglich ist, wenn die Verstorbene, die allen Anwesenden in lebendiger Erinnerung geblieben ist, durch ihren Bruder in einer rituell-theatralischen Weise verkörpert wird. Ich bin überzeugt, dass mich der Mann von Wenguandí zu seinem Auftritt nicht eingeladen hat, weil er zu mir keine Beziehung hatte und ich auch keine zu ihm. Zu jenem Zeitpunkt habe ich kaum seinen Namen gekannt, und sein Gesicht hätte ich unter anderen nicht erkannt. Warum sollte er seine privatesten Gefühle vor mir ausbreiten? Ich selbst würde die ethnographische Dokumentation nicht als einen zwingenden Grund anerkennen. Warum hätte er diesen oder irgendeinen ähnlichen Grund anerkennen sollen? Wir verbrachten den Vormittag im Haus von Miat und Tímbín, das sich am Rande des Dorfes befindet und direkt am Wege liegt, auf dem der Umzug mit den ankommenden jungen Männern ins Dorf kommen musste. Von da aus haben wir wenigstens die Verkleidung des Mannes von Wenguandí und den Aufputz der Frauen sehen können.

Nachdem sich der Umzug aufgelöst hatte und die Teilnehmer in ihre Häuser zurückgekehrt waren, um die festliche Kleidung abzulegen und sich zu waschen, ging ich ins Männerhaus Payambít und hielt eine kleine Rede. Ich sagte, ich sei sehr traurig, dass ich das Fest nicht gesehen habe, und ich würde nicht begreifen, warum sie nicht wollen, dass ich es anschau. Es sei eine Sitte, die ihnen ihre Vorfahren übertragen haben, und diese hätten sicher gewusst, was sie machen. Die wenigen versammelten Männer schwiegen zuerst. Sie sahen, dass ich enttäuscht war. Schliesslich sagte einer: Wenn der Sohn meines Bruders ins Dorf zurückkehrt, wird es auch ein Fest geben. Dann

kannst du zuschauen.

16.4. DIE SCHWESTER TRITT ALS IHR BRUDER AUF

Zehn Tage später haben wir wieder ein *navén* verpasst. Die Vorbereitungen für die Initiation waren schon in vollem Gang. Am 11. Dezember fiel endgültig der Beschluss, dass die Initiation stattfinden sollte und zwar um Weihnachten, wenn alle Jungen schon zu ihren Ferien ins Dorf zurückgekehrt wären. Man begann, kleine Schäden am Männerhaus Payambit auszubessern. Die Leitern, die ins obere Geschoss führen, wurden zerlegt, einige Sprossen ersetzt und alles neu zusammengebunden. Die breiten Bänke im Männerhaus, auf denen man sitzen und liegen kann, waren zum Teil nicht mehr in gutem Zustand. Diese Sitzfläche besteht aus den Stämmen besonderer Palmarten, die eine bequeme, elastische Unterlage bieten. Stellenweise musste man diese Palmstämme ersetzen, weil sie schon angefault waren. Man erwartete viele Besucher aus den Nachbarländern der Zentral-Iatmul, aber auch aus den Dörfern der Sawos. Die Einrichtung des Männerhauses musste in Ordnung gebracht werden. Am 12. Dezember fand ein zeremonielles Gespräch im Männerhaus statt, um sich über die Vorbereitungen zu beraten. Anschliessend reisten drei der Väter der künftigen Initianden ab, um in den Städten an der Küste Vorräte für das Fest, vor allem Reis und Alkohol, einzukaufen. Es sind nie die Väter, die ihre Söhne initiieren; die Gruppe der Väter ist von der initiierenden Generationsgruppe scharf abgegrenzt. Die Aufgabe der Väter ist es, zusammen mit den Frauen ihrer Klane für die Festspeisen zu sorgen. Heute gehören dazu - zum kleineren Teil - die Speisen der Weissen, die ein besonderes Prestige geniessen.

Nach fünf Tagen, am 17. Dezember, kehrten die drei Väter von der Küste zurück, mit ihnen weitere junge Männer, die initiiert werden sollten. Ihre Verwandtschaft veranstaltete für sie *navén*-Rituale, von denen wir nur ein paar abschliessende Szenen gesehen haben. Von unserem Haus aus hörten wir plötzlich Gesang und Rufe, im Dorfteil Payambit spielte sich offenkundig etwas ab. Wir eilten hin und konnten noch eine *navén*-Pantomime sehen: Eine Frau hatte sich als Mann verkleidet, sie zog lange Hosen an und auf dem Kopf trug sie einen Hut. In der vorkolonialen Zeit hätte sie eine Schambedeckung aus Blättern oder aus Fledermaushäuten angelegt, aus der die männliche Bekleidung im wesentlichen bestand; eventuell hätte sie kleinere persönliche Gegenstände ihres Mannes wie seinen Kalkbehälter oder seine Schmuckstücke mitgenommen. Heute tragen alle Männer von Palimbei Hosen, kurze oder lange; so musste sie Hosen anziehen, wenn sie sich als Mann verkleiden wollte. Sie hielt einen festen Stock in der Hand und versetzte hie und da jemanden, den sie erwischen konnte, einen Schlag. Um sie grupperten sich die Zuschauer, lachten, riefen und versuchten auszuweichen, wenn sie sich wieder ein Opfer suchte. Das dynamische und laute Geschehen brach ab, so plötzlich wie es angefangen hatte. Es war am 67. Tage unseres Aufenthaltes.

Bis jetzt sprachen wir nur von einer Partei, die an den *navén*-Ritualen teilnehmen kann, nämlich von den Mitgliedern des Klans der Mutter des betreffenden Kindes. Wir sprachen von der Mutter, von ihren Schwestern und Basen, die als Frauen bekleidet, und von ihren Brüdern und Vettern, die als Frauen verkleidet auftreten. In einer ausgebauten *navén*-Komposition bildet sich eine Gegenpartei aus den Mitgliedern des väterlichen Klans des Kindes. Sein Vater oder seine Onkel väterlicherseits treten aber nicht auf. Nur die Frauen des väterlichen Klans stellen sich der mütterlichen Partei gegenüber, vor allem die Schwestern des Vaters des betreffenden Kindes, d.h. seine Tanten väterlicherseits. Diese Frauen identifizieren sich mit ihren Brüdern, ziehen männliche Kleider an, tanzen für das Kind ihres Bruders und führen ihre Pantomimen auf. Wenn die Gegenpartei auftritt, werden ritualisierte Interaktionen mit Wortwechseln zwischen dem mütterlichen und dem väterlichen Klan zum Hauptteil des Ereignisses; jede Partei betont ihre Verdienste in bezug auf das Kind und ihren Stolz.

Während die drei Väter an der Küste waren, haben die Frauen und die Männer fast der ganzen Männerhausgemeinschaft Payambit angefangen, Vorräte an Brennholz und an Essen anzuhäufen. Einen Tag nach der Rückkehr der Väter veranstaltete man ein zweites zeremonielles Gespräch im Männerhaus, das sich mit der Regelung der Vorbereitungen befasste. Man musste nämlich relativ grosse Mengen von Material aus dem nördlichen Wald herbeischaffen, damit ein riesiger Zaun um das Männerhaus herum errichtet werden konnte. Am 19. und am 22. Dezember wurden auf dem Wasserwege grosse Ladungen von Bambus zum Sepik-Ufer gebracht und von dort auf dem Rücken ins Dorf getragen. Am 24. Dezember, am Tage vor dem Initiationstanz, fand das letzte *navén* für einen Ankommenden statt. Es wurde für einen jungen Mann von 17 oder 18 Jahren namens Wangi, der erst einen Tag zuvor ankam, veranstaltet.

16.5. DIE PANTOMIMEN VOM GEFANGENEN FISCH UND VON DER GEBURT

Am Vormittag dieses Tages, d.h. am 74. Tage unseres Aufenthaltes, installierten wir uns mit unseren Geräten im Haus von Miat und Tĩmbĩn. Unsere neuen Freunde ermunterten uns in dem Vorhaben, das Ritual zu dokumentieren, informierten uns über den geplanten Verlauf und gaben uns praktische Ratschläge, wie wir dies am besten bewerkstelligen könnten. Ohne sie hätten wir uns keinen so guten Ueberblick über den Verlauf des Auftritts machen können. Vor allem aber hätten wir vielleicht nicht den Mut gehabt, uns mit dem Photoapparat und dem Tonbandgerät in das rituelle Geschehen einzumischen, obwohl es sich nun um das Fest handelte, zu dem wir - laut dem Versprechen, das uns vor zwei Wochen gegeben wurde - eingeladen waren. Wangi gehört - wie sein Vater Mowaniabwan - zum Klan Ndamavara, seine Mutter Klasanwei zum Klan Wenguandĩ. Beide Eltern blieben in Rabaul, wo der Vater angestellt ist. Nur der Sohn kehrte in den Ferien ins Dorf zurück. Er wohnte seit dem Vortage im Haus von Marisibwa, dem älteren Bruder seines

Vaters. Das Haus stand am südlichen Rand des Dorfteiles Payambit. Klasanwei hatte einen Bruder namens Wangawi, der beschloss, für seinen *lawa*, d.h. den Neffen schwesterlicherseits, ein *navén* aufzuführen. Er lebte in der Regierungsstation Pagwi, heute Sitz des Ausschusses der lokalen Selbstverwaltung, und machte Geschäfte mit Personen- und Warentransporten. Jetzt kam er aus dem mehrere Stunden Fahrt entfernten Pagwi nach Palimbei, um das Ritual durchzuführen. Er wollte seine Beziehung zu Wangi demonstrieren und an die Verdienste seiner Schwester Klasanwei, der Mutter des Jungen, mit Nachdruck erinnern. Er liess sich bei seinem Verwandten Namanmbangi in Yarabungei nieder; die Häuser von Yarabungei sind vom nördlichen Rand von Palimbei fünf Minuten zu Fuss entfernt. Hier wollte er sich umkleiden, um dann quer durch das ganze Dorf zum Haus von Marisibwa zu ziehen. Wangi und seine Verwandten waren schon informiert und warteten auf ihn.

Im Haus von Namanmbangi in Yarabungei, wo sich Wangawi niedergelassen hatte, waren mehrere Frauen anwesend, von denen zwei sofort beschlossen, zusammen mit Wangawi aufzutreten. Eine von ihnen, Watindiminsawa vom Klan Yatmɪl, lebte in Abusatngei am Sepik-Ufer und war nur zufällig in Yarabungei, um sich mit den dort wohnenden Frauen für den morgendlichen Fischfang zu verabreden. Die zweite, Mandingawinsawa vom Klan Prau, war eine alte Witwe, die mit einem Bruder von Namanmbangi verheiratet war und heute bei ihm lebt. Am frühen Nachmittag, nach kurzen und improvisierten Vorbereitungen, begann das Ritual. Wangawi und die zwei alten Frauen verliessen Yarabungei und bewegten sich auf dem Wege am Bach Kurupmui entlang zum Dorf, bis sie beim Haus von Timbin angelangt waren.

Hier begannen wir mit unserer Aufnahme. Florence Weiss fotografierte, und ich bediente das Tonbandgerät. Die Teilnehmer am Ritual liessen sich nicht stören und fuhren in ihren szenischen Produktionen fort. Wenn sie von hier zum Haus von Marisibwa, wo sie der Junge erwartete, einfach gegangen wären, hätten sie nur drei bis fünf Minuten benötigt. Sie führten aber schon unterwegs ihre Pantomimen und ihre Gesänge auf, so dass sie erst nach zwölf Minuten (vom Anfang der Tonaufnahme gerechnet) das Haus erreichten. Der eigentliche Auftritt, in dem sich Wangawi direkt an seinen *lawa* wandte, fand vor dem Haus von Marisibwa statt und dauerte 28 Minuten. Dann kehrte die Gruppe auf dem gleichen Wege nach Yarabungei zurück. Das Haus von Timbin erreichten sie auf dem Rückweg etwas schneller, in fünf Minuten, obwohl sie mit den szenischen Produktionen nicht völlig aufhörten. Hier führten wir ein kurzes Gespräch mit Wangawi und brachen dann die Aufnahme nach insgesamt 50 Minuten ab. Nach Yarabungei haben wir die Tänzerinnen und den Tänzer nicht begleitet.

Die drei *navén*-Teilnehmer einigten sich auf eine gemeinsame, grundlegende szenische Situation: sie gehen zum Fischfang. Alle drei waren gleich angezogen, da Wangawi sich als Frau verkleidete. Sie waren auch alle drei mit Fischereigeräten ausgerüstet, als ob sie drei Frauen wären, die am Morgen das Dorf verlassen und zum See gehen, um dort für ihre Familien Fisch zu fangen. Sie spielten also wie in einem realistischen

Bühnenschauspiel: sie benahmen sich der szenischen Situation entsprechend und redeten die Zuschauer im Sinne dieser Situation an. Sie spielten jedoch nicht einen gewöhnlichen Gang zum See, sondern zogen noch einen zusätzlichen Umstand in Betracht. Zu besonderen Jahreszeiten und an besonderen Tagen treten die Fische in bestimmten Gegenden in grossen Mengen auf. Die erste Frau, die dies entdeckt, kehrt ins Dorf zurück und verbreitet die Nachricht. Ihre alarmierenden Schreie ertönen schon, bevor sie das Dorf erreicht: *kami-kami-kami-kami-kami-kami-kami-*! *Kami* ist der Name einer besonderen Fischart, kann aber auch "Fisch" im allgemeinen bedeuten. In schnellem Rhythmus wiederholt sie dieses Wort fünf bis zehn Mal nacheinander mit der höchsten Intensität, deren ihre schrille Stimme fähig ist. Der hektische Ruf hat sofort hektische Betriebsamkeit zur Folge: Frauen und Männer, die an sich heute nicht zum Fischfang gehen wollten, nehmen jetzt ihre Geräte und machen sich auf den Weg. Andere wechseln die Gegend, dem Ruf folgend. An einem solchen Vormittag kann man in kürzester Zeit relativ mühelos sehr viel Fisch fangen; schon am Nachmittag ist die Gelegenheit vorbei. Nach einigen Tagen kann sich wieder eine ähnliche Gelegenheit irgendwo anders ergeben, wenn ein grosser Fischschwarm in einem kleinen Sumpfsee entdeckt wird.

Die *navén*-Teilnehmer spielten gerade eine solche Situation. Ihre Rufe erschallten im ganzen Dorf. Dem Inhalt nach kündigten sie einen grossartigen Fischfang an, aber jedermann wusste: es ist ein *navén* für Wangi. Die Geräuschkulisse veränderte sich plötzlich, die Schreie, die Zurufe und das Lachen hörten auf, und es ertönte ein Gesang. Die drei *navén*-Teilnehmer tanzten im Kreis einander zugewandt, sangen und bewegten ihre Speere und Stöcke im Rhythmus.

Geht aus dem Weg! Geht aus dem Weg!
 O, Frauen von Malingei!
 O, Frauen von Palimbei!
 Ich kam, um meinen Fisch zu fangen!
 Ich kam, um meinen Fisch zu fangen!
 Yuwandimi, Pangandimi!
 Ich kam, um meinen Fisch zu fangen!
 Ich kam, um meinen Fisch zu fangen!

Geht aus dem Weg! Geht aus dem Weg!
 O, Frauen von Malingei!
 O, Frauen von Palimbei!
 Ich kam, um meinen Fisch zu fangen!
 Ich kam, um meinen Fisch zu fangen!
 Tipmayaman, Kambukuri!
 Ich kam, um meinen Fisch zu fangen!

Ich kam, um meinen Fisch zu fangen!

Yuwandimi ist eine männliche Ahnengestalt des Klans Wenguandi, Tipmayaman eine des eng verwandten Klans Yatmil. Beide erscheinen in Form des grossen Fisches mit Stachelflossen, der auf Iatmul *kami* heisst; gleichzeitig sind sie mit zwei verschiedenen Palmarten verbunden. Klasanwei, die abwesende Mutter von Wangi, gehört zum Klan Wenguandi, Watindiminsawa, eine der tanzenden Frauen, zu Yatmil. Sie bezeichnen sich gegenseitig als Schwestern, da sie zu Bruderklanen gehören, die gemeinsame Vorfahren haben. Mandingawinsawa, die andere tanzende Frau, gehört zu einem dritten Bruderklan namens Prau, der in Palimbei keine Vertreter hat; sie stammt aus Malingei. Wangawi selbst gehört zum Klan Samiangwat, da er von einem anderen Vater als Klasanwei abstammt. Beide haben aber eine gemeinsame Mutter, die nach dem Tode ihres ersten Mannes, eines Wenguandi, der der Vater von Klasanwei war, einen zweiten Mann vom Klan Samiangwat heiratete; dieser wurde der Vater von Wangawi. Obwohl alle Teilnehmer zu verschiedenen Klanen gehören, sind alle Mitglieder derselben Ego-Gruppe: sie nennen sich gegenseitig Bruder und Schwester, *ñamun*, *sambu* und *ñangei*. Wangi nennt die Frauen Mutter, *ñame*, und den Wangawi Onkel mütterlicherseits, *wau*; umgekehrt wird er von den Frauen als Kind, *ñan*, und von Wangawi als Neffe schwesterlicherseits, *lawá*, bezeichnet.

Schon auf dem Wege zwischen Yarabungei und dem Haus von Timbin waren die Tänzer nicht mehr alleine. Mehrere Frauen von Yarabungei, die in keinem solchen Verwandtschaftsverhältnis zu Wangi standen, dass sie am *navén* teilnehmen konnten, begleiteten sie. Nur eine von ihnen, Sangamalagwi vom Klan Wenguandi, könnte auch auftreten, kam aber zu spät vom See nach Hause und hatte keine Zeit, ihren Faserrock anzuziehen. So trug sie ihn in der Hand und ging mit den begleitenden Zuschauern. Erst beim Haus von Marisibwa zog sie sich um und verstärkte die Gruppe der tanzenden Mütter. Beim Haus von Timbin hatte sich die Gruppe der Begleiter und der Zuschauer weiter vergrössert, sowohl Erwachsene wie auch Scharen von Kindern liefen von allen Seiten her zusammen, durch die Rufe der *navén*-Tänzer angezogen. Auf unseren ersten Photographien kann man schon Dutzende von Zuschauern sehen.

Der erste Gesang, den ich aufgenommen hatte, ging nach einer Minute zu Ende. Die Gruppe bewegte sich weiter den Weg entlang und forderte laut jedermann auf mitzugehen: "Kommt, kommt und schaut! Schaut den *yimbun kami* an!" *Yimbun* bezeichnet das kleine Treibholz, das sich in grossen Mengen an bestimmten Stellen in den Ausbuchtungen der Gewässer sammelt. Der Fisch kommt in solchen Mengen vor, als wenn es Treibholz wäre!

Wangawi trug die typische Ausrüstung einer Frau, einer Fischerin mit sich: den Speer, den Korb, in dem sie die Beute versorgt, und ein Netz, mit dem sie kleine Krebse fängt, die als Köder verwendet werden, wenn man mit der Angel fischt. Er schritt hin und her, machte heftige Bewegungen mit seinem Speer, als ob er einen Fisch schiessen würde, und rief: "Ich bin Klasanwei! Ich bin meine Schwester! Ich komme, ich will

mein Kind begrüßen! Wo ist mein Kind? Ich, Klasanwei, ich komme, um mein Kind zu sehen!"

Die ganze Gruppe ging jetzt in einen lichten, jungen Wald hinein. Hier kam eine weitere Frau, Kwinsikamboi vom Klan Wenguandi, hinzu. Sie lebte im Dorfteil Nambariman; nachdem sie die Rufe gehört hatte, legte sie einen Rock und eine Haube an, schmückte sich mit Zweigen ihres Klans, bemalte ihr Gesicht mit weisser Erdfarbe, nur wenige Striche, und eilte hin. Jetzt gab es schon drei Mütter im *navén* ausser Wangawi, der eigentlich auch als Mutter auftrat. Die Gruppe passierte schnell das Wäldchen und überquerte den Bach. Jetzt war sie schon im Dorf; rechts und links des Weges erstreckten sich weite freie, mit Gras bewachsene Flächen, eine geräumige Bühne, auf der die Tänzerinnen und Wangawi viel mehr Platz hatten, um ihre Pantomimen zu entfalten. Wangawi kämpfte mit unsichtbaren Riesenfischen, schoss mit seinem Speer nach Blättern, die am Boden herumlagen, und sammelte sorgfältig die scheinbare Beute in seinem Korb ein. Er versuchte, die Gesten der Fischerin nachzuahmen, die sie macht, wenn sie mit dem Netz unter die schwimmende Grassumpfvegetation fährt, um die Krebse, die dort von unten her fressen, einzusammeln. Die Zuschauer, vor allem die Zuschauerinnen belohnten seine Bemühungen mit lautem Gelächter. Kamimbangu, eine ältere, selbstsichere Frau, ruft ihm zu: "Hat dir deine Frau nie gezeigt, wie man es macht?"

Die ersten zwölf Minuten der Aufnahme waren heiter, ausgelassen, mit Witz und Lachen erfüllt. Dieser Teil bestand - vielleicht zur Hälfte - aus jenen komischen und possenhaften Elementen, die Bateson beschrieben hat. Zur anderen Hälfte bestand er aber aus mythologischen Andeutungen und aus dem Gesang, die nichts Komisches hatten. Der Gesang, aus dem wir oben eine Strophe anführten und der Ruf über *yimbun kami* stehen in einem gemeinsamen mythischen Zusammenhang. Die Frauen, die die Fische töten und ausnehmen, erscheinen als schreckliche, gefährliche Wesen. Sie haben einen geheimen Pakt mit dem Urahn geschlossen, der sich im See verbirgt. Zusammen mit ihm erzeugen sie die Fischmenge, und mit seiner Einwilligung töten sie. Dieses mythische Bild entspricht gleichzeitig der Situation des *navén*-Rituals: Wangawi, die Mutter mit einem Speer in der Hand, sucht sein bzw. ihr Kind. "Wo ist mein Fisch?" ruft er. "Ich suche meinen Fisch! Wo ist mein Fisch?"

Die komischen Elemente waren zweifacher Art: einerseits Pantomimen, andererseits absurde Wortspiele. In einem seiner Ausrufe erwähnte Wangawi, dass sein *lava* schon gestern ins Dorf gekommen war. Im nächsten Moment wiederholte er diesen Satz, wobei er jedoch nicht mehr "gestern", sondern "morgen" sagte. Diese Verwechslung wiederholte er mehrmals mit einer kindlichen Freude, und die Zuschauer belohnten ihn mit langdauerndem Lachen. Ein anderes Mal spielte er mit dem Pidgin-Wort *pikinini* (=Kind), das in seine Iatmul-Aussagen Eingang gefunden hatte. Durch leichte Veränderung der Aussprache wandelte er dieses Fremdwort in einen Iatmul-Ausdruck um: *pék mēni*. *Mēni* heisst "Auge", und *pék* könnte man mit "aufprallen" oder "reißen" übersetzen. Solche Wortspiele sind sehr typisch für die Kindergruppen, die sich stundenlang auf diese

Weise amüsieren können. Das dritte Wortspiel betraf die Demonstrativpronomina *wapma* und *apma*. Sie haben eine sehr ähnliche Bedeutung, vergleichbar z.B. mit "dieser" und "jener" oder im adverbialen Gebrauch: "auf diese" oder "auf jene Weise". Wie im ersten Wortspiel sprach er mehrmals den gleichen Satz aus, nur dieses Wörtchen vertauschte er immer wieder. Das Sprachspiel erreichte seinen Höhepunkt, als er die Sprache der nördlichen Nachbarvölker nachzuahmen begann. Bei allen diesen Produktionen stand er im engen Kontakt mit seinem Publikum, und seine Clownerie hatte einen Riesenerfolg bei Kindern und Erwachsenen. Eine andere Kategorie verbaler Witze stellten die Andeutungen über das Sexualleben der Zuschauer dar. Es gehört zur Narrenfreiheit des *navén*-Tänzers, dass er darüber Bemerkungen macht. Einmal hatte er auch unsere Anwesenheit in den Kreis seiner Witze einbezogen, indem er betonte, er sei nun keine schwarze, sondern eine ganz weisse Frau.

Zu den Pantomimen, die jedesmal einen komischen Effekt herbeiführen, gehört ein unsicherer, schwächlicher Gang, der schliesslich im Umfallen endet. Mindestens fünf Mal während der zwölf Minuten des Hinwegs liess sich Wangawi in dieser Weise auf den Boden fallen. Er stolperte, kippte um, wälzte sich auf dem Rücken und streckte seine weit gespreizten Beine in die Höhe; eventuell rief er gleichzeitig irgendeine Bemerkung aus, die sich auf den Koitus oder auf den Vorgang der Geburt bezog. Bateson beschreibt sehr ähnliche Pantomimen, die er ebenfalls in Palimbei gesehen hat.

Zwei Männer haben sich als Frauen verkleidet und suchen im Dorf ihren *lawa*, der vorhin die Arbeit an einem grossen Kanu beendet hat; sie wollen bei dieser Gelegenheit ein *navén* aufführen. "...the two 'mothers' hobbled about the village each using as a walking stick a short shafted paddle such as women use. Indeed, even with this support, they could hardly walk, so decrepit were they. The children of the village greeted these figures with screams of laughter and thronged around the two 'mothers', following wherever they went and bursting into new shrieks whenever the 'mothers', in their feebleness, stumbled and fell and, falling, demonstrated their femaleness by assuming on the ground grotesque attitudes with their legs widespread." "Finally they came to the big canoe which he had made - the achievement which they were celebrating. They then collapsed into the canoe and for a few moments lay in it apparently helpless and exhausted, with their legs wide apart in the attitudes which the children found so amusing."³⁴

Als ich den Auftritt Wangawis gesehen hatte, wurde mir deutlich, dass Bateson ähnliche oder identische Pantomimen gesehen haben musste. Gleichzeitig wurde mir mit einem Schlag klar, dass seine Interpretation diesen Vorgängen nicht gerecht wird. In manchen - aber bei weitem nicht in allen - von den mehr als 20 *navén*-Ritualen, die wir gesehen haben, konnten wir mühelos possenhafte Züge entdecken. Diese Details des Verhaltens - sowohl der Frauen als auch der Männer - werden bei Bateson mit Wörtern wie 'antic, grotesque, burlesque, comical' bezeichnet, und der Darsteller sei ein 'buffoon', auf Deutsch ein Possenreisser, ein Hanswurst oder ein Narr. Den ganzen

Anlass zögert Bateson nicht, als 'public ridicule' zu bezeichnen³⁵. Diese possenhaften Züge in den Pantomimen der *navén*-Darsteller haben aber eine untergeordnete Bedeutung und nehmen im Gesamtvolumen des *navén*-Verhaltens relativ wenig Platz ein. Es geht daher zu weit, sie zum Hauptzüge des *navén*-Rituals zu erheben, wie es Bateson getan hat.

Bateson hat in den *navén*-Pantomimen eine 'expression of the men's distaste for the women's ethos' sehen wollen; der *navén*-Tänzer würde 'his contempt' dem weiblichen Ethos gegenüber ausdrücken³⁶. Ich fand in diesen Pantomimen nichts von einer Verachtung und Geringschätzung der Frau und des weiblichen Ethos'. Sie machten auf mich den Eindruck eines befreienden Spiels, einer symbolischen Enthemmung, die den öffentlichen Umgang mit den zwiespältigen Phantasien ermöglicht, die wir gegenüber der übergrossen Muttergestalt unserer Kindheit hegen, gleichgültig welchen Geschlechts wir sind. Diese Pantomimen erschienen mir weniger einem gehässigen Kasernenwitz als manchen unsterblichen Szenen aus den Grotesken der Stummfilmzeit ähnlich. Das ausdrucksreiche Spiel war nicht von Widerwillen oder Spott getragen, sondern vielmehr von Hingabe an das Weibliche, von Interesse am Weiblichen - ähnlich, wie wir es manchmal bei unseren europäischen Transvestiten finden - schlussendlich von ausdrücklicher Bewunderung für Frau, Schwester und Mutter.

Die Gruppe der *navén*-Teilnehmer kam nun beim Haus von Marisibwa an. Unterdessen hatte sich fast der ganze Dorfteil Payambit hier versammelt. Wangi stand still im Schatten des Hauses und liess die Blicke zu Boden fallen: wenn er den Bruder seiner Mutter anschauen würde, müsste er weinen. Gleichzeitig erschien eine neue Tänzerin, Sotmeriyesi, eine der Schwestern seines Vaters, die den väterlichen Klan im Ritual vertrat und sogleich Streitgespräche mit den Müttern begann. Die Partei des mütterlichen Klans wurde jetzt von fünf Personen repräsentiert: erstens Wangawi, dann den zwei Frauen, die von Anfang an mit ihm tanzten, dann Kwinsikamboi, die im Wald hinzugekommen war, und schliesslich Sangamalagwi, die zwar auch mit Wangawi aus Yarabungei kam, sich aber erst beim Haus von Marisibwa umzog und dort die Gruppe der Tanzenden verstärkte. Schon das neunte und das zehnte Mal seit dem Anfang der Aufnahme ertönte der kultische Gesang, den die mütterliche Seite singt. Sotmeriyesi vertrat die väterliche Seite zwar alleine, verhielt sich aber unerschrocken. Sie schwang einen schweren Speer von der Art, die die Männer bei der Jagd auf Wildschweine oder Krokodile benützen; sie trug Hosen sowie einen Hut auf dem Kopf.

Wer hat das grössere Verdienst um den stattlichen jungen Mann, der ohne Bewegung und ohne ein Wort zu sagen am Rande des lauten und theatralischen Geschehens steht, das seinetwegen veranstaltet wird? "Ich bin die Mutter!" sagte Wangawi. "Ich habe ihn geboren! Ich habe Schmerzen ertragen müssen, dass euer Klan ein schönes, gesundes Kind hat! Ich habe das Blut beigetragen, aus dem sein Fleisch entstanden ist!" "Ja, ja! Ich aber habe dich zuerst schwängern müssen!" sagte Sotmeriyesi. "Ich habe wiederholt und in Mühe mein Sperma beigetragen, aus dem seine Knochen entstanden sind!"

Die heitere Atmosphäre blieb noch eine Weile auch in diesem Gezerre zwischen den zwei Parteien. Dann aber begann Wangawi seinen grossen Auftritt, in dem er pantomimisch seinen *Lawa*, den Sohn seiner Schwester, gebiert, und die Stimmung schlug endgültig um. Zunächst hatte ihn Wangawi gar nicht beachtet, obwohl er schon ein paar Minuten in seiner Nähe war. Nun warf er sich auf die Erde und umarmte die Füsse seines *Lawa*. "Da ist mein Fisch! Jetzt habe ich ihn gefangen! Es ist ein grosser Fisch und das Netz reisst!" Er begann zu stöhnen und zu schluchzen; sein zuerst theatralisch anmutendes Weinen verwandelte sich in einen echten Weinkrampf, der mehrere Minuten anhielt. Jedes Lachen erstickte auf einmal, und alle sahen erstarrt und fasziniert einem grossen Mann zu, der sich in schmerzlicher Ekstase auf dem Boden wälzte und das Ereignis der Geburt darstellte. In den restlichen zwanzig Minuten seines Auftritts hatten die komischen Elemente keinen Platz mehr. Am Ende des Auftritts stellte sich Wangawi auf, löste seinen Rock und stand nackt vor den Zuschauern. Das Ritual hatte seinen Kulminationspunkt erreicht, die Entspannung begann sich anzubahnen. Die Mütter bildeten wieder einen Kreis und begannen zu singen, die Versammlung rührte sich wieder und verlor ihre Stummheit. Wangawi selbst fand die Laune zum Witz wieder, erneut erscholl Lachen im Publikum. Die Familie von Wangi übergab Wangawi zeremonielle Geschenke, und die Gruppe trat ihren Rückzug an. "Ihr habt gemeint, dass meine Schwester Klasanwei weit weg ist! Nein, sie ist da! Jetzt habt ihr es gesehen! Ich habe dieses Kind für euch geboren! Ich habe es in euren Klanboden gepflanzt und jetzt gehört es euch! Vergisst nicht, dass ich es glücklich zur Welt gebracht habe! Vergisst es nicht!"

17. VERVOLLSTÄNDIGUNG DER ANGABEN UEBER DEN PARADIGMATISCHEN ZEITABSCHNITT

17.1. DAS RITUAL DER INITIATION IN PALIMBEI 1972

Die letzten drei Wochen des Zeitabschnittes, den ich als Paradigma ausgewählt habe, wurden durch das Ritual der Initiation ausgefüllt - das grösste rituelle Ereignis, das wir während unseres Aufenthaltes bei den Iatmul erlebten. Die Gesamtheit dieser Vorgänge werden wir im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht beschreiben. Das Thema ist so umfangreich, dass es eine besondere Abhandlung verlangen würde; hier möchte ich nur eine knappe Chronik dieser drei Wochen vorlegen³⁷.

Normalerweise sind die Vorgänge, die sich im Erdgeschoss des Männerhauses abspielen, für jedermann im Dorf sichtbar. Die Frauen und die Kinder dürfen den Zeremonialplatz nicht betreten; wenn sie aber unbedingt wissen möchten, was im Männerhaus geschieht, brauchen sie sich nur an den Rand dieses freien Platzes zu stellen. Aus einer Entfernung von 10 bis 20 Metern können sie die Männer sehen, die auf den Bänken herumliegen, weil das Gebäude keine Seitenwände aufweist. Kleinere Details des Verhaltens kann man zwar nicht immer wahrnehmen, aber der allgemeine Charakter des Geschehens ist leicht festzustellen. Aus diesem Grund baut man bei grösseren Ritualen einen hohen Zaun um das Männerhaus herum, damit die Vorbereitungen für rituelle Auftritte oder diese selbst ungesehen bleiben. Versteckt hinter dem Zaun schminken sich die Männer und legen ihren grossartigen Aufputz an, um dann auf die grüne Wiese des Zeremonialplatzes hinauszugehen und vor den Augen der Frauen und der Kinder zu tanzen.

Einen Tag vor dem Auftritt Wangawis hat man angefangen, den Zaun zu bauen. Vier bis fünf Meter lange Bambusrohre steckte man in Abständen in die Erde und verband sie mit horizontalen Rohren. Dies ergab einen festen Zaun, durch den man aber blicken konnte. Am gleichen Tag, an dem der Auftritt Wangawis stattfand, organisierte man eine Expedition in den nördlichen Wald und schaffte eine grosse Menge Palmwedel herbei. Vor der Morgendämmerung des folgenden Tages wurden diese Blätter am Bambusgerüst befestigt. Von jetzt an konnte man nicht mehr sehen, was im Männerhaus und auf dem Teil der Zeremonialwiese, der sich in der Umzäunung befand, vorging. Es war der 75. Tag unseres Aufenthaltes in Palimbei. An diesem Tag fand der grosse Krokodil-Tanz statt. Die Mitglieder der initiierenden Generationsgruppe hatten ihren Körper mit Russ geschwärzt oder mit Erde rot bemalt und legten reichen Schmuck an. Auf ihre Gesichter malten sie feine Muster von der gleichen Art, wie sie Ahnendarstellungen tragen und mit denen auch die Schädel der Verstorbenen verziert werden. Der Tanz dauerte vom Nachmittag bis zum Morgen des nächsten Tages.

Die zwölf Initianden waren schon vorbereitet, den Zaun zu durchbrechen, um an diesem Morgen in die Versammlung der bereits initiierten Männer aufgenommen zu werden.

Sie schritten in einer Reihe auf dem Zeremonialplatz dem Zaun entgegen, der sich drohend bewegte, von innen manipuliert; vier brennende Fackeln markierten den Ort, wo die Jungen hineinbrechen mussten. Hinter und neben ihnen schritten ihre Grossväter ermunterten sie und begleiteten sie, bis die Initianden aufgefordert wurden, gegen die Blätterwand zu rennen. Als sie sich im umzäunten Raum befanden, wurden sie von den versammelten Männern in die Höhe gehoben und über die Köpfe der Menge getragen, von Dutzenden von Händen gestützt. Gleichzeitig ertönten die kultischen Trommeln, die grossen Bambusflöten und der Gesang. Der Zug bewegte sich ein paar Mal um das Männerhaus herum, vom Dorf her nicht sichtbar. Die zwölf Jungen befanden sich nun endgültig inmitten der sie initiiierenden Versammlung.

Am Vormittag skarifizierte man die Initianden während drei bis vier Stunden, d.h. es wurden Muster in ihre Haut eingeschnitten, die später nach der Vernarbung deutlich hervortreten werden. Damit begann für sie die Zeit der Seklusion. Die Initianden wurden zwar von ihren Müttern, Schwestern und jüngeren Geschwistern beiderlei Geschlechts getrennt und innerhalb der Umzäunung eingeschlossen; gleichzeitig werden sie aber in die Versammlung der erwachsenen Männer aufgenommen, so dass die sogenannte Seklusion zugleich auch eine Integration bedeutet. Die normale Seklusionszeit, wie sie in der vor- und frühkolonialen Zeit üblich war, dauerte mehrere Monate und war mit verschiedenartigen Ritualen ausgefüllt. Bei der jetzigen Initiation dauerte die Seklusion nur 16 Tage; die Jungen mussten nämlich in die Schulen in den Kolonialstädten zurückkehren. Das wichtigste Thema der Seklusionsrituale bildet die Einübung der Solidarität unter den Mitgliedern einer Generationsgruppe. Es wurden fast täglich Kämpfe veranstaltet, ungeachtet der Wunden der Initianden; dabei mussten die Mitglieder einer Generationsgruppe zusammenhalten und sich gemeinsam gegen die angreifende Generationsgruppe wehren.

17.2. DIE RITUALE BEIM VERLASSEN DER SEKLUSION³⁸

Am 11. Januar 1973 hatten die Initianden den umzäunten Raum verlassen, um in das gewöhnliche Leben zurückzukehren; die Seklusion war beendet. Diese Wende kennzeichnete man mit einer Reihe der Rituale, die den ganzen Tag dauerten. Am Morgen wurden die Initianden geschmückt und stellten sich dann auf dem Zeremonialplatz ausserhalb der Umzäunung auf, wobei sie Gruppen gemäss der Klanzugehörigkeit ihrer Mütter bildeten. Hinter jeder Initiandengruppe liessen sich die Männer ihres mütterlichen Klangs, d.h. ihre *wau* und *mbambu*, nieder. Sie trugen aus dem Männerhaus und aus den Wohnhäusern Hocker auf die Wiese hinaus und bildeten eine sitzende Gruppe, die aus rund einem Dutzend Männer bestand. Sie begannen die kultischen Lieder ihres Klangs zu singen - ein langes Unternehmen, das den ganzen Tag beanspruchte. Zwei oder drei Männer der Gruppe schlugen auf längliche rohrförmige Trommeln, die an einem Ende mit Eidech-

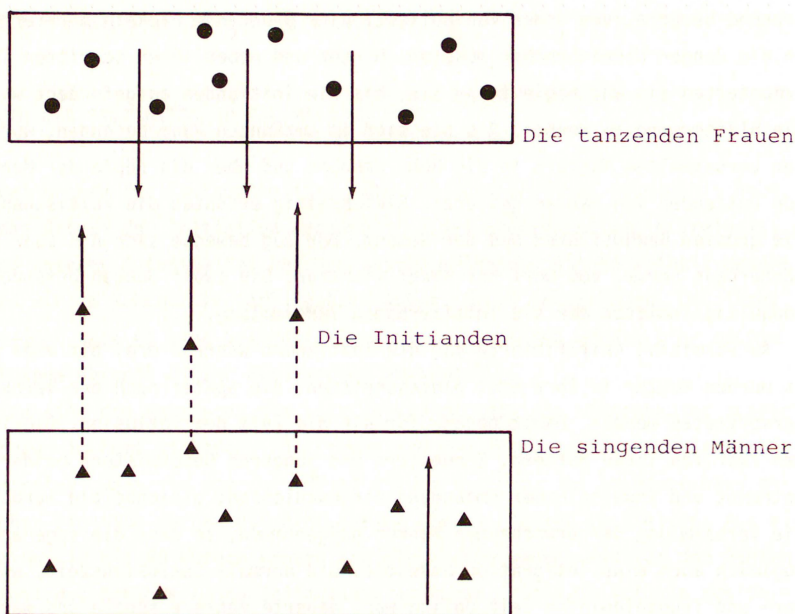


Abb. 47

Die räumliche Anordnung des Rituals beim Verlassen der Seklusion
(die Pfeile deuten die Blickrichtung an)

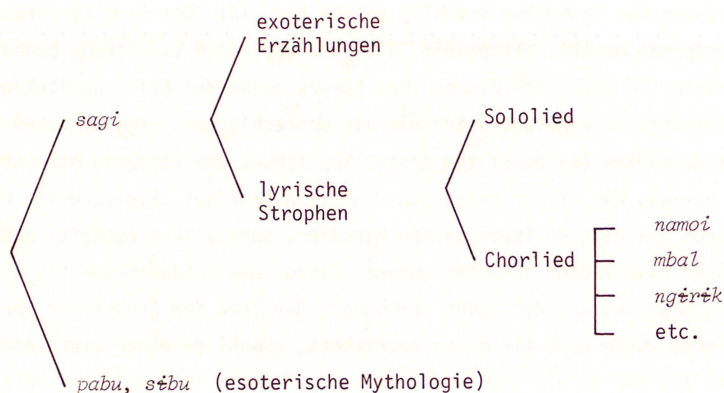
senhaut bespannt waren. Die Initianden standen in einer Entfernung von fünf Metern von der Sängergruppe und waren von ihr abgewandt, d.h. die sitzenden Sänger blickten auf die Rücken der stehenden Initianden. Vor den Augen der Initianden versammelten sich die Frauen des mütterlichen Klangs, ihre *ñame*, und tanzten zum Rhythmus der Handtrommeln (s. Abb. 52). Es bildeten sich im ganzen drei solche Sängergruppen, die für ihre *lawá*, resp. *na*, die gerade die Seklusion verlassen hatten, kultische Lieder sangen. In allen drei Fällen wiederholte sich die gleiche dreigliedrige szenische Anordnung: die in der Mitte stehenden Initianden kehrten den Männern den Rücken zu, und die Frauen tanzten vor ihnen.

Die Frauen waren nicht verkleidet; sie trugen ihre weiblichen Kleidungsstücke, d.h. Faserröcke, Hauben und verschiedenen Schmuck. Ausserdem trugen sie aber Speere, Stöcke oder Paddel in der Hand; eine von ihnen hatte einen grossen Sagoklopfer. Es ist ein Werkzeug, das dem Hammer ähnlich ist; mit seiner Hilfe wird der Stamm der Sagopalme zerschlagen, so dass das Mark aus dem fasrigen Brei ausgewaschen werden kann. Diese Gegenstände waren ebenso wie die verschiedenen Pflanzenteile, mit denen sich die Frauen schmückten, nach ihrer Klanzugehörigkeit ausgewählt. Die Frau mit dem Sagoklopfer tanzte in der Gruppe des Doppelklangs Ndumiau-Singawi, dessen Urahn in der Gestalt der Sagopalme erscheint; zum gleichen Doppelklan gehört auch Maringi, der uns

über die Entstehung der Sagopalme erzählte (siehe Kap. 12). Der Tanz der Frauen enthielt herausfordernde Gesten, Pantomimen, die eine erotische Verführung bedeuteten, drohende Auftritte, in denen die Frauen ihre Speere gegen den still da stehenden Initianden richteten. Am einprägsamsten war ein schreckliches, orgiastisches Mienenspiel, das wir zu diesem Zeitpunkt zum ersten Mal sahen: die Tänzerin streckte ihre Zunge so weit heraus, wie es nur ging, den Mund ganz geöffnet. Gleichzeitig zog sie mit beiden Händen die Haut an ihren Backen herunter, sodass ihre Augäpfel und die Schleimhaut ihrer Augenlider sichtbar wurden. Dieser Gesichtsausdruck ist mit der Vorstellung des Orgasmus und des Todes verbunden. Der Tanz der Frauen für ihre neu initiierten Kinder wurde auch als *navén* bezeichnet, obwohl er einen etwas anderen Charakter hatte als die vorhin beschriebenen *navén*-Rituale, die meistens kürzer und in improvisierter und individueller Weise entstanden waren.

Die Aufgabe der Initianden war, nicht hinzuschauen. Während der langen Stunden vom Morgen bis zur Abenddämmerung blieben sie bewegungslos und liessen ihre Blicke zu Boden fallen; in unregelmässigen Intervallen half ihnen ein erleichterndes Weinen aus der Erstarrung. Jetzt gehörten sie nicht mehr zu ihren Müttern, sondern zu jenen Männern, die hinter ihrem Rücken die melancholischen und monotonen Lieder ihres mythischen Repertoires sangen. Um die Hüfte oder die Fussgelenke der Initianden war eine lange Bastschnur gebunden, deren Ende die singenden Männer in der Hand hielten, eine sichtbare, materielle Verbindung zwischen der Welt der Männer und den gerade initiierten Jungen. Obwohl den verführerischen Frauen zugewandt, bildeten sie mit den Männern in ihrem Rücken eine Einheit. Die Bastschnur war eine improvisierte Ersatzlösung. Wenn die Seklusionszeit länger gewesen wäre, hätten die Initianden in gemeinsamer Arbeit einen ziemlich aufwendigen mehrteiligen Schmuck hergestellt, der unter anderem aus einem geflochtenen Gürtel besteht. Mehrere verzierte Bänder hätte man an diesem Gürtel befestigt, die dann von der Sängergruppe gehalten worden wären.

Bei dieser Gelegenheit erlebten wir das erste Mal den kultischen Gesang, der bei den Zentral-Iatmul *sui sagi* heisst. Es handelt sich um thematisch zusammenhängende Liederreihen - 60 bis 80 verschiedene Lieder pro Reihe - deren Inhalt um eine grössere Ahnengestalt kreist. Längere, langsame Sololieder, auf Iatmul *sui*, wechseln mit kürzeren und schnellen Chorliedern ab. Das Lied über den zerstörenden Wani, das wir im Kap. 15 angeführt haben, war ein *sui*. Die *sui*-Lieder haben alle eine ungefähr gleiche rhythmische Struktur, von den Chorliedern gibt es dagegen mehrere Typen; dementsprechend verwendet man für die verschiedenen Chorlieder eine Reihe spezifischer Bezeichnungen. Alle Typen von Chorliedern kann man, ohne die Besonderheit ihrer Struktur zu berücksichtigen, mit dem Wort *sagi* bezeichnen - mit demselben Wort also, das wir schon als Bezeichnung für die exoterischen mythischen Erzählungen angetroffen haben. Wenn man summarisch formuliert, kann man sogar die langsamen Sololieder mit *sagi* bezeichnen. Eine einzelne konsistente Liederreihe wird *sagi ngau* genannt. *Ngau* ist die Bezeichnung für die riesigen Blattrippen der Sagopalme. Die Wedel der Sago-



palme wachsen viele Meter lang; an der Spitze sind ihre Rippen nur wenige Zentimeter breit, am entgegengesetzten Ende, das am Palmstamm haftet, können sie bis einen halben Meter breit sein. Nur der dünnere, lange Teil der Blattrippe heisst *ngau*, der breite Ansatz dagegen *mbowi*. Den *ngau* verwendet man als eine Art Zählstab. Wenn die Alten des Klangs ihren Jungen die Reihenfolge und die systematischen Zusammenhänge innerhalb einer Liederreihe anschaulich darstellen wollen, schneiden sie einen fünf bis sechs Meter langen *ngau* und bringen an ihm Zeichen an, für jedes Lied der Reihe eines. Die Sololieder werden mit langen Stäbchen, die Chorlieder mit kürzeren bezeichnet; Besonderheiten des Inhalts der einzelnen Lieder können durch verschiedene zusätzliche Zeichen, z.B. durch kleine Früchte oder geschnitzte Figürchen, angedeutet werden. Beim Beginn des Gesangs wird ein grösserer beweglicher Stab beim ersten Zeichen eingesteckt und mit dem Fortgang des Rituals immer weiter versetzt. Jeder Klan besitzt mehrere *sagi ngau*. Ein Mythologe kennt meistens mehrere Liederreihen: drei bis fünf seines eigenen Klanbundes und weitere vom Klanbund seiner Mutter, die er von den Onkeln mütterlicherseits gelernt hat.

Während des Tages fand ein halbes Dutzend *navén*-Auftritte von Männern statt. Hie und da beschloss ein *wau* eines Initianden, pantomimische Szenen aufzuführen. Manche waren bereits im voraus entschlossen, bei dieser Gelegenheit aufzutreten, andere folgten einem momentanen Impuls, legten eine improvisierte Verkleidung an und mischten sich unter die wirklichen Frauen, die vor den Initianden tanzten.

17.3. DIE RITUALE, DIE ZWAR IM PARADIGMATISCHEN ZEITABSCHNITT STATTFANDEN, IN DIE VORLIEGENDE DARSTELLUNG ABER NICHT AUFGENOMMEN WURDEN

Am 62. Tag unseres Aufenthaltes wurde ein Kind geboren; bei dieser Gelegenheit haben zwei Männer Appelle an ihre Ahnen gerichtet, dass die Geburt leicht vor sich gehe.

Am 65. Tag ist ein Mann im mittleren Alter gestorben. Am gleichen Tag haben wir das Totenhaus besucht und die klagenden Frauen gesehen. An den folgenden zwei Tagen fand jeweils am Abend eine Befragung des Verstorbenen statt, um die Ursache seines Todes aufzuklären. Einige junge Männer trugen ein langes, relativ schweres Bambusrohr, von dem man annahm, dass es die Männer in ihren Bewegungen leite. Die älteren Männer beobachteten das Geschehen und deuteten dann die Bewegungen. Gleichzeitig bereitete man im Haus des Toten eine Mahlzeit für diesen, und am folgenden Tage versuchte man die Veränderungen, die in der Nacht aufgetreten waren, zu deuten.

Am 94. Tag unseres Aufenthaltes, zwei Tage nach den Ritualen beim Verlassen der Seklusion, wurde ein Heiratsritual veranstaltet. Wir waren Zeugen des zeremoniellen Austausches der Geschenke zwischen dem Klan der Braut und dem des Bräutigams. Bei dieser Gelegenheit bildete sich ein Zug, der die Geschenke von einem Haus zum anderen brachte; mehrere Tänzer und Tänzerinnen traten auf, kultische Lieder wurden gesungen.

17.4. DIE RITUALE, DIE WIR NUR AUS BESCHREIBUNGEN KENNENLERNTEN³⁹

Unsere Freunde und Bekannten schilderten uns in langen Diskussionen Rituale, die nicht mehr durchgeführt werden, oder solche, für die es nur selten einen Anlass gibt. Es waren in erster Linie die vielfältigen Rituale, die mit der Menschentötung verknüpft werden: die langen Vorbereitungen eines Kopfjagdzuges, dann die rituelle Tötung selbst und die Rituale nach einer erfolgreichen Kopfjagd, die sich wieder im Dorf abspielten und ebenfalls lange Zeit in Anspruch nahmen.

Zweitens beschrieb man uns das *wagén mbangu* - neben den Kopfjagdritualen eines der grössten Rituale der Iatmul-Kultur, was den Umfang der Vorbereitungen und die Zahl der Akteure anbelangt. Später, im November 1973, erlebten wir ein rudimentäres *wagén*-Ritual. Es wurde bei Gelegenheit der Reparatur des grossen Korbes veranstaltet, in dem die *wagén*-Köpfe, geflochtene Masken, aufbewahrt werden. Aus dem Repertoire des Rituals führte man aber nur das nötigste Minimum auf.

Drittens schilderte man uns verschiedene Zauberhandlungen, die in Verborgenheit durchgeführt werden, sei es zum Nutzen oder zum Schaden bzw. zur Rache.

Viertens beschrieb man uns den Verlauf der Totenrituale. Nach den ersten Wehklagen wurde der Tote bestattet, meistens nur unter einer dünnen Schicht Erde. Dann folgte ein mehrere Wochen langer Aufenthalt verwandter Frauen im Totenhaus. Schliesslich, nach einigen Monaten, wurde das Grab geöffnet und der Schädel des Verstorbenen herausgenommen. Wieder war es die Aufgabe der verwandten Frauen, den Schädel von den weichen Ueberresten zu befreien. Dann wurde er mit einer Masse aus Harz und Lehm überzogen und ein Gesicht darauf modelliert, wobei man versuchte, Ähnlichkeit mit dem Gesicht des Verstorbenen zu erreichen. Endlich wurde der Portrait-Kopf mit charakteristischen Mustern bemalt, die den Ahnen, den Toten und den Tänzern im Ritual gemein-

sam sind. Wenn das Präparieren des Schädels beendet war, veranstaltete man ein grosses Totenfest. Man errichtete eine Puppe, stattete sie mit dem grossartigsten festlichen Aufputz aus, den die Iatmul kennen, und setzte ihr den Schädel des Verstorbenen auf. Das Totenfest dauerte die ganze Nacht und den ganzen Tag, wobei zweimal verschiedene *sagi ngau* gesungen wurden: in der Nacht die Lieder des väterlichen, am Tage die des mütterlichen Klans (siehe die Beschreibung im Kap. 20). Später, im Oktober 1973, erlebten wir ein solches Totenritual in Yensan. Anstelle des Schädels setzte man der Puppe als Ersatz eine grosse Meerschnecke auf, weil die Kolonialregierung das Schädel-Präparieren verboten hatte.

17.5. EIN TABELLARISCHER UEBERBLICK UEBER DEN PARADIGMATISCHEN ZEITABSCHNITT.

Erster Monat, 12.10. bis 11.11.1972

- 1.
- 2.
3. "Der Tanz der Mutter" (1. *navén*)
"Das Urwesen und die Dorfpolitik" (Sukundingei)
Erster Liederabend
4. Zweiter Liederabend
5. Dritter Liederabend
6. "Die unheimliche Ahnfrau" (Kenginwan)
"Die Entstehung der Sagopalme" (Maringi)
- 7.
- 8.
9. "Ueber die Beeinflussung des Sagowachstums" (Saunmari)
- 10.
- 11.
- 12.
- 13.
- 14.
- 15.
- 16.
- 17.
- 18.
- 19.
- 20.
- 21.
- 22.
23. "Der Anfang der Welt, Schwarz und Weiss" (Masoabwan)
- 24.
- 25.
- 26.
- 27.
- 28.
- 29.
- 30.
- 31.

Zweiter Monat, 12.11. bis 11.12.1972

- 32.
- 33.
- 34.
35. /Masoabwan: Ueber das Totenritual/
36. /Masoabwan: Ueber das *wagén mbangu* und über die Kopfjagd/
37. "Die mythische Begründung der Tauschbeziehung" (Mbarangawi)
38. "Die Stellungnahme der Frauen" (Nagiandiminsawa)
"Das dritte Gespräch über die Tauschbeziehung"
(Masoabwan, Nagwandambwi, Mbarangawi, Ndumoi)
- 39.
- 40.
- 41.
- 42.
43. "Eine Frau verkleidet sich zum Mann" (Amuyaragwa)
- 44.
- 45.
46. "Der Namenstreit von Sisalabwan" (1. Gespräch im Männerhaus)
- 47.
- 48.
- 49.
- 50.
- 51.
52. /Matkwan: Ueber Krieg und Kopfjagd/
- 53.
54. /Tavindambwi: Ueber Wani und Mangi/
- 55.
- 56.
57. /2. Gespräch im Männerhaus: Der Namenstreit von Angwanau/
58. "Der Bruder tritt als seine Schwester auf" (2. *navén*)
- 59.
- 60.
- 61.

Dritter Monat, 12.12.1972 bis 13.1.1973

62. /Der Appell an die Ahnen bei einer Geburt/
/3. Gespräch im Männerhaus: Ueber die Vorbereitung zur Initiation/
63. /Maringi: Mythe über die Entstehung der heutigen Form der Geburt/
- 64.
65. /Wehklagen der Frauen beim Todesfall/
66. /Masoabwan: Diskussion über die Urzeit/
/Erste Befragung des Toten/
67. "Die Schwester tritt als ihr Bruder auf" (3. *navén*)
/Zweite Befragung des Toten/
- 68.
- 69.
70. /Nagwandambwi: Ueber das Präparieren des Totenkopfes/
71. /Nagwandambwi: Ueber die Zauberei/
72. "Ueber *Mevimbít*" (Matkwan)
73. /Nagwandambwi: Ueber die Sonne und das Urwesen/
74. "Die Pantomimen vom gefangenen Fisch und von der Geburt" (4. *navén*)
75. D e r I n i t i a t i o n s t a n z
76. D i e S k a r i f i k a t i o n
- 77.
- 78.
79. "Die Epiphanie des weiblichen Ahnen: der Wald" (1. *sagi*-Abend mit Amuyaragwa und Nagwandambwi)
80. /2. *sagi*-Abend mit Amuyaragwa und Nagwandambwi/

- 81.
- 82.
83. /3. *sagi*-Abend mit Amuyaragwa und Nagwandambwi/
84. /4. Gespräch im Männerhaus: Ueber das Waschen der Initianden im Sepik/
- 85.
- 86.
- 87.
- 88.
89. /4. *sagi*-Abend mit Amuyaragwa und Nagwandambwi/
90. /Nagwandambwi: Ueber die menschenfressenden Zauberinnen/
91. /5. Gespräch im Männerhaus: Ueber die Ausschmückung des Männerhauses für die bevorstehenden Rituale/
92. D a s V e r l a s s e n d e r S e k l u s i o n
93. /Ein verspätetes Ritual zum gleichen Anlass/
94. /Das Austauschen der zeremoniellen Gaben bei der Heirat/

106. "Die Epiphanie des männlichen Ahnen: der Wind" (Masoabwan)

18. DAS TRANSVESTITISCHE RITUAL

IN DER DARSTELLUNG G. BATESONS UND MEINE ERGAENZUNGEN

18.1. DER RITUELLE TRANSVESTITISMUS AUSSERHALB DES NAVIN.

Die transvestitische Verkleidung ist nicht auf das *navin* beschränkt, sondern kommt in mehreren Typen von Ritualen vor. Die häufigste Form ist dabei die Verkleidung von Männern, die sich des prunkvollsten weiblichen Schmucks bedienen: sie stellen die Ahnfrauen dar.

(1) In einem Abschnitt des grossangelegten *wagén*-Festes, an dem sich das ganze Dorf beteiligt, werden zwei Ahnfrauen pantomimisch dargestellt. Während die grossen *wagén*-Trommeln geschlagen werden, treten zwei Ahnfrauengestalten aus dem Männerhaus heraus und tanzen auf dem Zeremonialplatz. Sie tragen zusammen ein typisches Werkzeug der weiblichen Arbeit - das grosse Fischernetz. Die Pantomime bezieht sich auf eine der zentralen Urzeitmythen und stellt die Erschaffung des Fisches und den ersten Fischfang dar. Wir können diesen Auftritt auf einer Photographie aus den 30-er Jahren sehen, die Bateson gemacht hat¹. Er gibt jedoch nicht an, dass diese zwei Ahnfrauen von zwei alten Männern dargestellt werden. Sie legten weibliche Röcke und Hauben an und banden sich Nachahmungen der weiblichen Brüste aus halben Kokosshalen um. Sie sind festlich geschmückt wie eine Braut. Diese Art des Auftritts haben wir als einen Teil des *wagén*-Rituals nicht gesehen; während unseres Aufenthaltes hat nur ein kleineres stattgefunden - ohne die Ahnfrauen-Pantomime.

(2) Jedoch als Teile von anderen Ritualen haben wir viele solche Auftritte gesehen, photographiert und gefilmt. Bei mehreren weiteren Ritualen pflegen die Männer den weiblichen Prunk anzulegen und Ahnfrauen darzustellen. Wenn z.B. ein grösseres Kanu gebaut wurde, veranstalten der Klan des Erbauers und weitere Klane ein Fest: es werden *sui sagi* gesungen und Flöten geblasen. Dies ist eine Gelegenheit, die Ahnfrau, die mit dem betreffenden Flötenpaar verknüpft ist, in voller Pracht erscheinen zu lassen. Auch bei diesen Auftritten werden die Frauen von Männern dargestellt, die den gleichen festlichen Aufputz einer Braut anlegen.

(3) Auch bei weiteren Ritualen, die sich nicht in der Öffentlichkeit abspielen und einen direkten Appell an die Vorfahren bedeuten, verkleidet sich der Mann, der sie durchführt, als Frau oder deutet eine solche Verkleidung mindestens an.

(4) Bei beliebigem Ritual mit Tanz auf dem Zeremonialplatz kann sich die Frau mit männlichen Attributen schmücken; sie nimmt den Speer ihres Mannes oder das lange Männerruder oder zur Not einfach einen Stock und bewegt ihn im Tanzschritt; sie nimmt den Kalkbehälter ihres Mannes und bewegt den Kalkspatel aus und ein, damit das rhythmische Ratschen ertönt, das so charakteristisch ist für die Atmosphäre des Männerhauses. Wenn sie als Frau tanzen will, behält sie ihre weiblichen Attribute².

(5) Das Motiv des Austausches der Geschlechtsteile zwischen Mann und Frau findet sich in vielen Erzählungen des mythischen Repertoires. Das Urwesen, der anfängliche allumfassende Körper, besitzt beide Geschlechter.

(6) Es besteht eine deutliche Verschiedenheit der beruflichen Rollen des Mannes und der Frau, und sicher lassen sich im Temperament der Frauen und der Männer polar entgegengesetzte Akzente finden, eine Art geschlechtsspezifischer Ausprägung der jeweiligen Persönlichkeit. Dennoch betonen die Iatmul gerne die fundamentale Einheitlichkeit der menschlichen Natur. In bündiger Maxime sprach dies Guraki aus Yensan aus: "Penis oder Vulva, es ist nur ein unbedeutendes Stück Haut. Der Mann und die Frau sind gleiche Wesen."

(7) Im *navén*-Ritual können sich beide Geschlechter gleichzeitig verkleiden, wobei es bestimmte Verwandte des betreffenden Kindes sind, die bestimmte Rollen übernehmen.

18.2. DAS RELATIVE GEWICHT DER EINZELNEN TYPEN VON VERWANDTEN IN DER ROLLEN-KONSTELLATION DES *NAVÉN*

Die Frauen des mütterlichen Klans bilden den Grundstock der *navén*-Teilnehmer. In den meisten Fällen sorgen die Frauen für das Zustandekommen eines *navén*, in den meisten Fällen sind sie in der Mehrzahl, und in vielen Fällen sind sie es alleine, welche das Ritual-Ensemble konstituieren. Diese Tatsache tritt in der Darstellung Batesons nicht klar hervor, weil er zum zentralen Beispiel, an dem sich alle seine Analysen orientieren, gerade ein *navén* gewählt hat, bei dem keine Frauen mitgewirkt haben (No. 4, Tab. 19). Die Rolle der Frauen im *navén*-Ritual wird dementsprechend in seinem Buch vernachlässigt. Von den mehr als 20 *navén*, die wir während unseres Aufenthaltes gesehen haben, gab es kein einziges, bei dem die Frauen gefehlt hätten. Aber auch unter denjenigen, deren Beschreibung Bateson selbst anführt, steht das eine, das nur von Männern getragen wird, allein.

Bateson hat nicht viele *navén*-Aufführungen beobachten können. Während des ersten Aufenthaltes bei den Iatmul erlebte er eines in Mindimbit (No. 1) und notierte zwei Beschreibungen von grösseren *navén*-Veranstaltungen, die er selbst nicht gesehen hat (No. 7 u. 8). Während des zweiten Aufenthaltes erlebte er fünf weitere *navén* bei den Zentral-Iatmul (No. 2 bis 6). Die Beschreibung dieser acht rituellen Ereignisse nimmt in seinem Buch im ganzen nur geringen Raum ein³. An dreien von diesen *navén* nahmen ausschliesslich Frauen teil (No. 1, 2, 3), an zweien Frauen und Männer (No. 7, 8), und bei zwei Gelegenheiten war das *navén*-Verhalten des Mutterbruders auf eine einfache improvisierte Geste beschränkt, die nur ein Beiwerk zu einer schon laufenden Zeremonie war, an der auch Frauen teilnahmen (No. 5, 6). Das eine *navén* (No. 4), das laut der Beschreibung Batesons nur von Männern getragen wurde, müssen wir als eine atypische Konstellation bezeichnen. Es ist nichts Verwunderliches daran: die Iatmul

Tabelle 19

| Verzeichnis der <i>navén</i> -Rituale, die G. Bateson beobachtet oder aus Beschreibungen kennengelernt hat |
|--|
| aus eigener Beobachtung |
| 1 (Mindimbit) für eine Kindergruppe, die Sago gewaschen hat |
| 2 (Kanganamun) für einen Jungen, der ein Kanu gebaut hat |
| 3 (Kanganamun) für einen Mann, der ein Schwein erlegt hat |
| 4 (Palimbei) für einen jungen Mann, der ein Kanu gebaut hat |
| 5 (Malingei) für einen Mann, der eine Ahnengestalt im Ritual verkörpert hat |
| 6 (Kanganamun) für mehrere Männer, die beim Hausbau geholfen haben |
| aus Beschreibung |
| 7 (Mindimbit) für ein Mädchen, das erstmals mit der Angel gefischt hat |
| 8 (Mindimbit) für den erfolgreichen Kopffäger |

sind eine individualistische Kultur, und die rituellen Strukturen handhaben sie mit einer beachtlichen Freiheit⁴.

Das typische, gewöhnliche *navén* unter denen, die Bateson gesehen hatte, war eines in Kanganamun (No. 2). Er erkannte aber nicht, dass es eine repräsentative Teilnehmer-Konstellation aufwies, und erwähnte es nicht einmal im Text seiner Abhandlung; über dieses *navén* erfahren wir nur aus dem Begleittext zu Photographien im Bilderteil des Buches. "Ein junger Mann hat ein neues Kanu geschnitzt; die Photographie zeigt seine Mütter, seine Vaterschwestern und die Ehefrauen seines älteren Bruders, die diese Leistung feiern. Es handelte sich nur um ein kleines *navén*, und die transvestitische Verkleidung ist improvisiert. Die zwei Mütter lösten ihre Röcke und *s i t z e n* im Kanu [in der Art der Frauen] und benützen Frauenpaddel [mit einem breiten Blatt]; sie sind nicht verkleidet, sondern nackt. Die Vaterschwestern und die Ehefrauen des älteren Bruders, obwohl sie auch Frauenpaddel benützen, *s t e h e n* im Kanu in der Art der Männer." "Die [zweite] Photographie zeigt die kriegerischen Gesten der transvestitisch verkleideten Frauen. Eine von ihnen hat eine Schambedeckung aus Blättern angelegt, eine improvisierte Nachahmung jener, die Männer tragen."⁵

Wenn noch der Onkel mütterlicherseits und seine Ehefrau mitmachen würden, hätten wir die zweithäufigste Konstellation vor uns. Das *navén* für Kasoagwi, dessen Rollenkonstellation wir im folgenden beschreiben wollen, führte ein fast vollständiges Ensemble vor; es fehlte nur die Ehefrau des älteren Bruders. Wenn wir die Disproportionalität der Batesonschen Darstellung kritisiert und die Wichtigkeit der Frauen für das *navén*-Ritual unterstrichen haben, wollen wir damit selbstverständlich nicht sagen, dass die Auftritte der Onkel mütterlicherseits von zweitrangiger Bedeutung wären. Im Gegenteil treten sie durch ihre Minderzahl um so deutlicher im Hintergrund der grösseren Frauengruppe hervor.

In die Aufzählung der *navén*-Rituale, die Bateson gesehen hatte, nahm ich eine seiner Beschreibungen nicht auf, weil er das rituelle Ereignis nicht als *navén* bezeichnet

hatte. In Mindimbit beobachtete Bateson ein Ritual, an dem nur Frauen teilnahmen und dessen auffälligstes Element eine Pantomime war, in der je zwei Tänzerinnen den heterosexuellen Koitus darstellten. Bevor er diese Szene beschreibt, gibt er an, dass es sich um besondere Frauen-Rituale handelte, von denen die Männer ausgeschlossen waren; die Frauen, die daran teilnahmen, mussten längere Zeit vor den Zeremonien sexuelle Enthaltsamkeit üben⁶.

Auch wir hörten von besonderen weiblichen Ritualen, eigentlich Mädcheninitiationen; Florence Weiss nahm Schilderungen von alten Frauen und Männern auf, die solche Rituale noch erlebt hatten. Bei diesen Veranstaltungen mussten die Frauen in der Tat sexuelle Enthaltsamkeit üben, ähnlich wie die Männer während ihrer Initiationsrituale. Die Mädcheninitiation hatte aber einen viel komplizierteren Aufbau als jenes rituelle Ereignis, das Bateson beschreibt, und konnte mehrere Monate dauern wie die Knabeninitiation. Nach unseren Berechnungen fand die letzte dieser Mädcheninitiationen noch in der vorkolonialen Zeit statt, d.h. vor der Ankunft Batesons. Die Männer vom Palimbei haben diese Rituale unterdrückt und die Frauen mit Gewalt daran gehindert, sie auszuüben.

Die Koitus-Pantomimen, die Bateson beschrieben hat, gehören zum regulären *navén*-Repertoire. Nach unserer Erfahrung bezieht sich die Schilderung Batesons einfach auf ein *navén*-Ritual, das er nicht als solches erkannt und irrtümlich mit unvollständigen Berichten über Mädcheninitiationen in Zusammenhang gebracht hat. Dies könnten wir mit Sicherheit behaupten, wenn seine Beobachtungen aus Palimbei stammen würden; da er sie aber in Mindimbit gemacht hat, können wir dies nur vermuten.

18.3. DIE ABGETRAGENEN, DIE GEWOEHNLICHEN UND DIE FESTLICHEN KLEIDUNGSSTÜCKE BEI DER TRANSVESTITISCHEN VERKLEIDUNG DER MAENNLICHEN NAVÉN-TEILNEHMER

Bateson betont, dass der Onkel mütterlicherseits abgetragene, zerfetzte und schmutzige weibliche Kleider anzieht, wenn er im *navén*-Ritual auftritt. Seine Beschreibungen erwecken den Eindruck, es sei ein allgemeiner Zug der transvestitischen Verkleidung der Männer, zu diesem Zweck absichtlich schäbige weibliche Kleider zu verwenden. Unserer Erfahrung nach trifft dies nicht zu. Bateson muss in dieser Hinsicht einem Missverständnis erlegen sein, das mit seiner interpretativen Annahme zusammenhängt, der männliche *navén*-Teilnehmer wolle seine Geringschätzung dem weiblichen Ethos gegenüber ausdrücken.

Aufgrund der *navén*-Rituale, die wir gesehen haben, und aufgrund unserer Befragungen stellten wir fest, dass der *navén*-Tänzer den gewöhnlichen Faserrock seiner Frau anzieht. Wenn dieser bereits abgetragen ist, dann tritt er in einem schäbigen Rock auf; wenn dieser noch neu ist, dann tritt er eben in einem schönen Rock auf. Je nach seiner besonderen Absicht und je nach der Pantomime, für die er sich entschlossen hat, kann

die Wahl der Kleidungsstücke auch eine Bedeutung bekommen. In der grossen Mehrzahl der Fälle trugen die *navén*-Tänzer gut erhaltene, sogar ganz neue Faserröcke. Dies hängt damit zusammen, dass heute fast alle Frauen von Palimbei im Alltag industriell hergestellte Baumwollröcke tragen und ihre Faserröcke nur zum Tanz im Rahmen der Rituale anziehen; aus diesem Grund besitzen sie kaum abgetragene Röcke. Früher, als sie auch ihre alltägliche Kleidung selbst herstellten, hatte jede Frau zumindest zwei Faserröcke. Den älteren benützte sie als ein Arbeitskleid, z.B. wenn sie zum See fuhr, den neueren zog sie bei rituellen Gelegenheiten an. Wenn der Arbeitsrock ganz zerfetzt war, warf sie ihn schliesslich weg. Den zweiten, der bis dahin nur zum Tanz getragen wurde, nahm sie jetzt zum Fischfang und begann gleichzeitig, einen neuen herzustellen, damit sie auch für festliche Anlässe ein angemessenes Kleidungsstück besass.

Bateson beschreibt die grässlichen Kleider der *navén*-Tänzer mit viel Anschaulichkeit und literarischer Verve. Der *wau* des betreffenden Kindes würde 'the most filthy of widow's weeds' anziehen; Wildhagen-Héraucourt übersetzt 'filth' als Schmutz, Dreck, Kot. "They put on the most filthy old touselled skirts such as only the ugliest and most decrepit widows might wear, and like widows they were smeared with ashes. Considerable ingenuity went into this costuming, and all of it was directed towards creating an effect of utter decrepitude. On their heads they wore tattered old capes which were beginning to unravel and to fall to pieces with age and decay. Their bellies were bound with string like those of pregnant women. In their nose they wore, suspended in place of the little triangles of mother-of-pearl shell which women wear on festive occasions, large triangular lumps of old sago pancakes, the stale orts of a long past meal."⁷ Einerseits werden in diesem Text bestimmte Kleidungsstücke beschrieben, andererseits aber die Einstellung Batesons dem 'disgusting costume' gegenüber direkt ausgedrückt. Wir wollen uns zuerst mit dem beschreibenden Teil befassen.

Bateson deutet an, dass die zwei *navén*-Tänzer als Witwen auftreten würden. Eine solche Spezifizierung gibt es - unseres Wissens - in der *navén*-Konstellation und im Repertoire der *navén*-Pantomimen nicht. Der männliche *navén*-Teilnehmer stellt seine Schwester (oder Base) dar, d.h. die Mutter des betreffenden Kindes. Eine *navén*-Rolle wie "alte, schwache, hässliche Witwe" ist im geistigen System der Zentral-Iatmul nicht vorhanden. Dass wir sie bei unseren Befragungen nicht angetroffen haben, kann nicht daher rühren, dass sie in der Zeit seit dem Aufenthalt Batesons verlorengegangen wäre. Die zitierte Beschreibung bezieht sich auf ein *navén* in Palimbei (No. 4). Die zwei *wau*, deren Auftritt Bateson schildert, sind heute tot. Der *lawa*, für den das Ritual veranstaltet wurde, heisst Korime und ist heute gegen 60 Jahre alt. Er selbst lehnte damals ab, die traditionelle Rolle des stumm Dastehenden zu übernehmen - wie wir sie am Beispiel von Wangi im Kap. 16 beschrieben haben. Korime gehörte zum ersten Schub der jungen Männer, die drei Jahre als Plantagenarbeiter an der Küste verbrachten und unter dem Eindruck der Macht der weissen Eindringlinge die Normsysteme ihrer eigenen Kultur, d.h. der Kultur ihrer Väter, radikal in Frage stellten. Bateson schreibt:

"Actually the *lawa* during this performance had either left the village or hidden himself. As soon as he found out that his *wau* were going to shame themselves in this way, he went away to avoid seeing the spectacle of their degraded behaviour." Neben Korime, der seinen Onkeln ausgewichen ist, lebten zur Zeit unseres Aufenthaltes noch viele Menschen, die jene Auftritte als Kinder oder als junge Männer gesehen haben; es gab sogar noch einen Mann aus der Generation der zwei *navén*-Tänzer, den alten Kurumbui, einen Spezialisten in allen Fragen, die das *navén*-Ritual betreffen. Alle diese Menschen hatten das misslungene *navén* für Korime noch gut in Erinnerung, dessen eigentlicher Teil, die Begegnung mit *lawa*, nicht zustande gekommen war. Wenn es damals eine derartige *navén*-Rolle - "eine altersschwache Witwe" - gegeben hätte, würde man auch zur Zeit unseres Aufenthaltes darüber Bescheid gewusst haben. Bateson gibt nicht an, ob er die Idee, die zwei *navén*-Tänzer würden "Witwe" spielen, selbst gebildet oder ob man sie ihm mitgeteilt hat. Ich glaube, dass es sie selbst gebildet hat, indem er die komischen Elemente der Pantomimen, die so schwierig zu deuten und zu erklären sind, als eine realistische Darstellung einer altersschwachen Frau zu parodistischen Zwecken begreifen wollte.

Bateson schreibt, die zwei *wau* seien mit Asche beschmiert bzw. eingerieben (*smeared*) nach dem Vorbild der Witwen. Diese Angabe ist in zweifachem Sinn unzutreffend. Weder die *navén*-Teilnehmer noch die Witwen bzw. die Trauernden beschützen sich mit Asche. Bateson liess im Bilderteil seines Buches sechs Photos drucken, die er während dieses *navén* in Palimbei gemacht hatte. An diesen sieht man mit aller Klarheit, dass die Tänzer mit weisser Erdfarbe bestrichen sind - gleich wie die zahlreichen *navén*-Teilnehmer, die wir gesehen haben, und unabhängig davon, ob es sich um Männer oder Frauen handelte. Wenn er diese typische, bei allen möglichen Ritualen wiederkehrende Bemalung mit Erde als "mit Asche beschmiert" umschreibt, hat er sich dabei offenbar weniger durch seine Beobachtungen in Neuguinea als durch europäische Vorstellungen leiten lassen, die aus dem altgriechischen Drama oder dem volkstümlichen Brauchtum stammen. Einem weiteren Irrtum ist Bateson unterlegen, als er meinte, dass die schwangeren Frauen eine Schnur um den Bauch tragen würden. Dies trifft nicht zu; die Iatmul-Frauen binden sich erst nach der Geburt eine Bastschnur um ihren Bauch, um die locker gewordene Muskulatur der Bauchdecke zu stützen.

Der letzte Einwand zur Beschreibung betrifft die Stücke des Sagofladens, die sich die *navén*-Tänzer angehängt haben. Bateson steht unter dem Eindruck, dass es dabei um nichts anderes ging als um etwas Ekelhaftes, Widerwärtiges: 'the stale orts of a long past meal', "verdorbene, muffige Ueberreste einer längst vergangenen Mahlzeit", also eher stinkende Abfälle als eine Speise. Dabei entgeht ihm die symbolische Funktion des Sagofladens, die jedem Iatmul bewusst ist und die den eigentlichen Grund ausmacht, dass der *navén*-Tänzer sich mit Sagostücken behängt. Der Sagofladen ist neben dem Haus, der Fischreuse, dem Topf u.a. eines der wichtigsten Symbole für die Beziehung eines Kindes zu seiner Mutter bzw. eines Mannes zu seiner Frau. Die Mutter und die Ehefrau,

zwei Varianten der Frau-Ernährerin, zeichnen sich dadurch aus, dass sie die alltägliche Speise - den Fisch und den Sagofladen - besorgen und zubereiten. Alle Gefühle der Kindheit, die liebevolle Ergebenheit und Dankbarkeit einerseits und der Trotz und die Kränkung andererseits, werden im geistigen System der Iatmul mit dem Sagofladen, den man aus der Hand der Mutter empfängt, verbunden. Der Sagofladen ist die weibliche, der Fisch die männliche Komponente des dualen symbolischen Zusammenhangs, in dem diese Alltagsspeise der Iatmul steht. Ein Mann, der im *navén* auftritt, identifiziert sich mit seiner nun erwachsenen Schwester und spielt die Rolle der Mutter, zu der seine Schwester geworden ist. Er zieht weibliche Kleidung an, ahmt weibliche Tätigkeiten - von den alltäglichen Arbeiten bis zum Gebären - nach, und wenn er will, kann er sich einen Sagofladen anhängen, ein intimes Zeichen seiner rituellen Weiblichkeit. Die Bedeutung des Sagofladens, wie ich sie eben geschildert habe, gehört zu den gängigen Auffassungen der Iatmul⁸.

Jetzt wenden wir uns dem Vokabular zu, mit dem Bateson seine Einstellung charakterisiert. Als er die Wörter 'ugly', 'decrepit' und 'disgusting' verwendet, drückt er ein klares Gefühl aus: die Pantomimen, die er gesehen hat, waren vielleicht dazu bestimmt, gerade solche Gefühle zu wecken. Diese ekelerregenden Aspekte der *navén*-Auftritte sind jedoch mit anderen zu einer einheitlichen und sinnvollen szenischen Wirkung verflochten. Diese anderen Aspekte aber hat Bateson nicht wiedergegeben. Was soll es bedeuten, wenn er das Ritual als 'degraded behaviour' bezeichnet? Das kleine *Oxford dictionary* gibt folgende Umschreibungen an: 'reduce to a lower rank, lower in estimation, debase morally'. Wildhagen-Héraucourt übersetzt: "entwürdigen, erniedrigen, entehren, heruntersinken, entarten". Dem kann man nur entgegenhalten, dass bei den Iatmul die *navén*-Tänzer nicht verachtet werden. Ich möchte auch hinzufügen, dass wir - vor allem Florence Weiss - lange Gespräche mit vielen *navén*-Tänzern und -Tänzerinnen geführt haben, und dass sie uns alle mit betontem Selbstbewusstsein entgegengetreten sind. Als wir Wangawi fragten, was sein *navén*-Auftritt bedeuten soll, richtete er sich stolz auf und sagte im melanesischen Pidgin mit englischen Brocken: "You see, you see! *Em kandre! Em susaya karim dispela pikinini, olsem, na mi sekhan long em. Olsem concert, he!? Orait, nau yu lukim.*" Auf Deutsch: "Schau! Er ist mein *lava*! Meine Schwester hat dieses Kind geboren, und ich kam, um es zu begrüßen. Es war wie ein Konzert, begreifst du? Jetzt hast du es gesehen."

Wir können also der Akzentsetzung von Bateson bei seiner Beschreibung und Interpretation der *navén*-Rituale nicht zustimmen; vermutlich wäre auch sein Urteil anders ausgefallen, wenn er einer grösseren Zahl von *navén* als Augenzeuge hätte beiwohnen können. In drei *navén* von den sechs, die er sah, traten nur Frauen auf; hier konnte er die Bekleidung der *wau* nicht beobachten. An den restlichen drei haben auch Männer teilgenommen, dennoch beschreibt er den Charakter ihrer Bekleidung in zwei Fällen nicht. Auch in den Beschreibungen der *navén*, die er selbst nicht gesehen hat, finden sich keine Angaben über die Bekleidung der *wau* ausser der allgemeinen Feststellung,

dass sie weibliche Röcke getragen hätten. Anscheinend hat Bateson lediglich ein einziges Mal die Gelegenheit gehabt, die transvestitische Verkleidung der Männer genau zu beobachten, nämlich bei jenem *navén* in Palimbei (No. 4), aus dessen Beschreibung wir die oben zitierten Angaben entnommen haben.

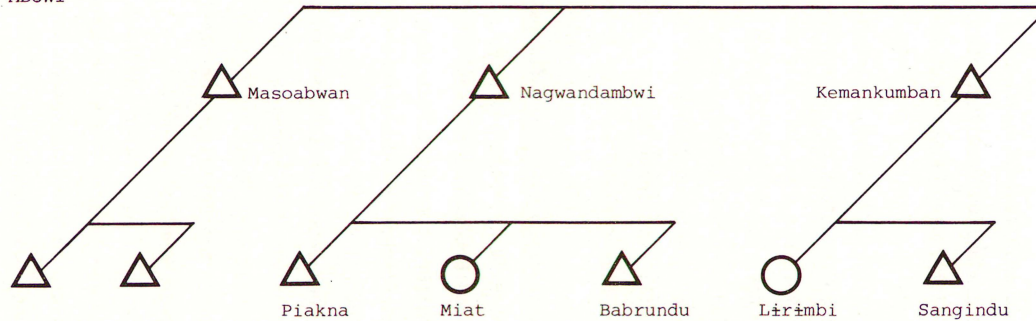
Zum Schluss wollen wir noch betonen, dass bei allen übrigen Ritualen, in welchen sich der Mann als Frau verkleidet, er die prachtvollste Bekleidung und Ausschmückung anzieht, die die Iatmul-Frauen kennen. Dann stellt er eine grossartige und mächtige Ahnfrau dar - im Gegensatz zu der schillernden und zwiespältigen Muttergestalt der *navén*-Pantomimen.

18.4. DAS NAVÉN-ENSEMBLE IN SEINER VOLLSTÄNDIGKEIT, DARGESTELLT AM BEISPIEL DES NAVÉN FUER KASOAGWI

Am 9. Mai 1973 begleitet Kasoagwi, ein Mädchen von 8 bis 9 Jahren, erstmals ihre Mutter zum Markt. Am Morgen schleppt sie ihren Teil Fisch ins Kanu, im nördlichen Wald wird sie gegen ihn frisches Sagomehl eintauschen. Kasoagwi sitzt vorne im Kanu mit einem Frauenpaddel mit breitem Blatt in der Hand, ihre Mutter Miat steuert und paddelt am Heck. Sie fahren vom Dorf zum Sepik, wo sie weitere Frauen treffen; mit ihnen zusammen fahren sie in den Pangan hinein, einen nördlichen Zufluss des Sepik. Nachdem sie den Marktplatz erreicht haben, findet Kasoagwi eine geeignete Stelle und breitet ihre Waren aus; sie ist bemüht, einen adäquaten Tausch zustande zu bringen. Sie wird zwar von ihrer Mutter beraten; dennoch führt sie ihren Tausch selbständig durch und schleppt dann auch ihr eigenes Sagomehl zurück zu den Kanus. Es ist ein grosser Tag in ihrem Leben. Noch nie war sie im nördlichen Urwald, noch nie hat sie die Sprache der Sawos-Frauen gehört. Jetzt wird sie das erste Mal in diesen Bereich der Welt der grossen Frauen eingeweiht, sie hat mutig und erfolgreich getauscht und ist dem Status einer erwachsenen Frau etwas näher gekommen. Am Nachmittag kehrt die kleine Flotte der Marktfrauen zurück, Kasoagwi und ihre Mutter Miat laden die schweren Netztaschen in ihrem Dorfteil Payambät aus. Im Dorfteil Kosimbi, aus dem Miat stammt, beschliesst man, die Leistung Kasoagwis mit einem *navén* zu feiern - der Klan von Miat, d.h. der Klan Mbowi, will zeigen, dass er zu Kasoagwi steht, dass sie zu seinen Verwandten zählt, auch wenn sie nach der Regel der patrilinearen Abstammungsrechnung zum Klan Kengwivara, d.h. zum Klan ihres Vaters gehört. Zum Überblick fügen wir ein Diagramm der verwandtschaftlichen Verhältnisse der beteiligten Familien an (Abb. 48).

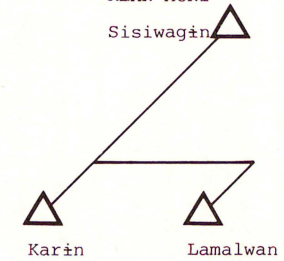
Wer nimmt an diesem *navén*-Ritual teil? Allen Frauen des Klanes Mbowi und der verwandten Klane, vor allem der eigenen Mutter des betreffenden Kindes, steht es frei, teilzunehmen; aber von den Männern des Klanes Mbowi beteiligt sich nur eine besondere Auswahl. Die eigenen leiblichen Brüder von Miat und ihr Vater Nagwan machen nicht mit. Piakna, der geliebteste ältere Bruder von Miat, will nicht im *navén* auftreten; die

KLAN MBOWI



KLAN MONI

Sisiwagin



Dorfteil Kosimbi, Männerhausgemeinschaft Nambariman

Dorfteil und Männerhausgemeinschaft Payambit

KLAN KENGWIVARA

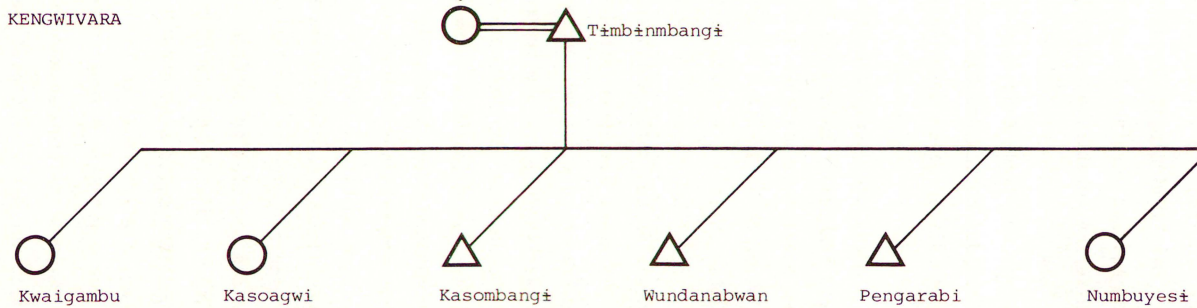


Abb. 48

Die Klane von Miat und Timbin (stark vereinfachte Darstellung)

Iatmul sagen, er stehe ihr zu nahe, er könne und brauche nicht seine Beziehung zu ihr und zu ihrem Kind durch ein *navén* zum Ausdruck zu bringen⁹. Die Initiative übernehmen die etwas entfernten obliquen Verwandten von Miat, Sangindu und Lamalwan, die nächsten Nachbarn von Nagwan in Kosimbi. Die Söhne von Masoabwan halten sich nicht im Dorf auf, sonst würden sie vielleicht auch teilnehmen. Nach der europäischen Terminologie wäre Sangindu ein Vetter väterlicherseits; sein Vater und der von Miat sind Brüder. Nach der Terminologie der Iatmul ist Sangindu auch ein Bruder, Miat spricht ihn mit dem gleichen Terminus *ñamun* an, mit dem sie Piakna bezeichnet. Lamalwan ist ein noch weiter entfernter Vetter. Während Sangindu noch ein Klanbruder von Miat ist, gehört Lamalwan zu einem Bruderklan namens Moni; auch ihn nennt Miat *ñamun*. Vom Standpunkt Kasoagwis aus sind beide ihre Onkel mütterlicherseits, d.h. ihre *wau*.

Den Verlauf des Festes und die Einzelheiten der rituellen Handlungen hat Florence Weiss in ihrer Dissertation geschildert (1981:350/351). Hier beschränken wir uns auf die Aufzählung der Teilnehmer. Die Frauen des Klanes Mbowi, Miat, die Mutter des betreffenden Kindes, die Schwestern und die Basen von Miat, d.h. die Tanten mütterlicherseits vom Standpunkt Kasoagwi's aus, bilden den Grundstock der *navén*-Tänzer. Alle diese Frauen bezeichnet Kasoagwi mit dem gleichen Terminus *ñame*, den sie auch für ihre wirkliche Mutter benützt. Diese Frauengruppe kann noch durch die Mütter von Miat, d.h. die Grossmütter mütterlicherseits (vom betreffenden Kind her gesehen) verstärkt werden. Infolge der Exogamieregel gehören diese Frauen zu anderen Klänen als Mbowi, dennoch nehmen sie an den Unternehmungen der Mbowi teil; seit ihrer Heirat sind sie ja mit ihnen verbunden, sie leben mit den Mitgliedern dieses Klans in einer Wohngemeinschaft. Die Frauen, die ich gerade aufgezählt habe, legen für das *navén* keine transvestitische Verkleidung an: sie treten in ihren weiblichen Kleidern auf, festlich geschmückt. Gegen Ende der Zeremonie können sie ihre Röcke lösen und nackt tanzen¹⁰. Von den Männern des Klans Mbowi nehmen vor allem die Brüder und Vettern von Miat teil; die übrigen Männer dieses Klans, die Grossväter mütterlicherseits oder ihre Enkel, die beide mit dem gleichen Terminus *mbambu* vom betreffenden Kind aus bezeichnet werden, können auch am Ritual teilnehmen, wenn die Generation der *wau* keine Vertreter hat oder wenn die *mbambu* irgendeinen besonderen Grund haben, ihre Beziehung zum betreffenden Kind zu betonen. Die Ehefrauen der Brüder von Miat können auch auftreten; ähnlich wie die Grossmütter gehören sie zwar nicht zum Klan Mbowi, wohl aber zur Wohngemeinschaft, die von diesem Klan begründet wird. Die Bekleidung der Ehefrau des Onkels mütterlicherseits kann entweder weiblich oder männlich sein¹¹.

Die Männer, die am Ritual teilnehmen, verkleiden sich als Frauen und tanzen zusammen mit den wirklichen Frauen. Männer, die ohne Verkleidung - d.h. in männlichen Kleidern - am *navén* teilnehmen würden, gibt es nicht. Im abschliessenden Teil des Rituals vollbringt der verkleidete Mann die Bewegung des sogenannten "Gesässreibens"; in unserem Fall war es Sangindu. Es handelt sich wohl um eine der seltsamsten Gesten, die sich die schöpferische Phantasie der Menschen einfallen liess. Das Kind oder der

Erwachsene, für das oder den das Fest veranstaltet wurde, schiebt ein Bein etwas nach vorne aus dem Stand und streckt es, sodass es steif bleibt. Der tanzende Mutterbruder nähert sich rückwärts und drückt seine Gesässpalte auf den Oberschenkel des Kindes und rutscht mit seinem Anus das ganze Bein über das Knie und Schienbein bis zum Rist hinunter. Zum Schluss der Zeremonie wird auch der Mutterbruder seinen Rock lösen und nackt tanzen. Ausser ihm kann die gleiche Gebärde des Gesässreibens nur noch seine Ehefrau ausführen¹².

Von der Gegenseite, vom Klan Tĩmbĩns - d.h. vom Klan Kengwivara, zu dem auch Kasoagwi selbst gehört -, nehmen ausschliesslich die Frauen am *navĩn*-Ritual teil. Weder für Tĩmbĩn selbst, den Vater des betreffenden Kindes, noch für seine Brüder gibt es einen Platz in der Rollenkonstellation des Rituals; sie halten sich zurück¹³. Seine Schwestern und Basen, vom Standpunkt des Kindes aus die Tanten väterlicherseits, spielen dafür eine sehr aktive Rolle: sie verkleiden sich als Männer und vertreten den Klan des Vaters im Streitgespräch mit dem Klan der Mutter, das sich während des Auftritts entwickelt. In unserem Fall sind nicht die eigenen Schwestern Tĩmbĩns aufgetreten, sondern zwei entferntere Verwandte aus dem Klan Sambrap, der mit Kengwivara verwandt ist. Gleiche männliche Verkleidung legen die Ehefrauen des älteren Bruders an, vom Standpunkt des betreffenden Kindes aus gesehen. Die Ritualgruppe auf der Seite des väterlichen Klans kann noch durch die Grossmutter väterlicherseits verstärkt werden. Die letzteren zwei Arten von Verwandten gehören nicht zum Klan Kengwivara, sondern zur lokalen Gruppe, die er begründet¹⁴. Schlussendlich können auch alle diese Frauen ihre Kleider abwerfen und nackt tanzen. (Die Abb. 49 zeigt die vollständige Rollenkonstellation des *navĩn*-Rituals.)

Bateson gibt an, dass auch die Schwester des betreffenden Kindes im *navĩn* auftreten kann, und zwar in männlichen Kleidern zusammen mit den Tanten väterlicherseits. Dies wurde durch unsere Erfahrung nicht bestätigt. Die Geschwister des gefeierten Kindes werden oft in das *navĩn*-Ritual einbezogen, aber nicht in den Kreis der aktiven Teilnehmer, sondern in die passive Rolle des betreffenden Kindes. Dies hat Bateson selbst festgestellt, und es war auch im *navĩn* für Kasoagwi der Fall. Für ihre Geschwister hat man bei der gleichen Gelegenheit auch *navĩn*-Auftritte veranstaltet. "In mehr ausgebauten *navĩn*, vor allem solchen, bei denen die Frauen eine Rolle spielen, nehmen am Ritual auch viele kollaterale Verwandten teil; es handelt sich dabei nicht nur darum, dass mehrere kollaterale Verwandten *navĩn*-Auftritte für ihre *lawa* durchführen, sondern man vergrössert auch die Zahl der *lawa* um solche Individuen, die mit dem ersten Kind, das den ursprünglichen Anlass geboten hat, irgendwie identifiziert werden können."¹⁵ Die Angaben Batesons, dass die Schwester als Mann auftritt, steht im Widerspruch dazu, dass ihr sonst die passive Rolle zukommt; vielleicht handelt es sich um einen Irrtum. Das einzige Beispiel Batesons, in dem eine Schwester auftritt, ist das grosse *navĩn* für den erfolgreichen Kopfbjäger (No. 8). In dieser Pantomime zeigt das Benehmen der Schwester - nach der eigenen Darstellung Batesons -

ihre Identifikation mit dem Kopfjäger¹⁶.

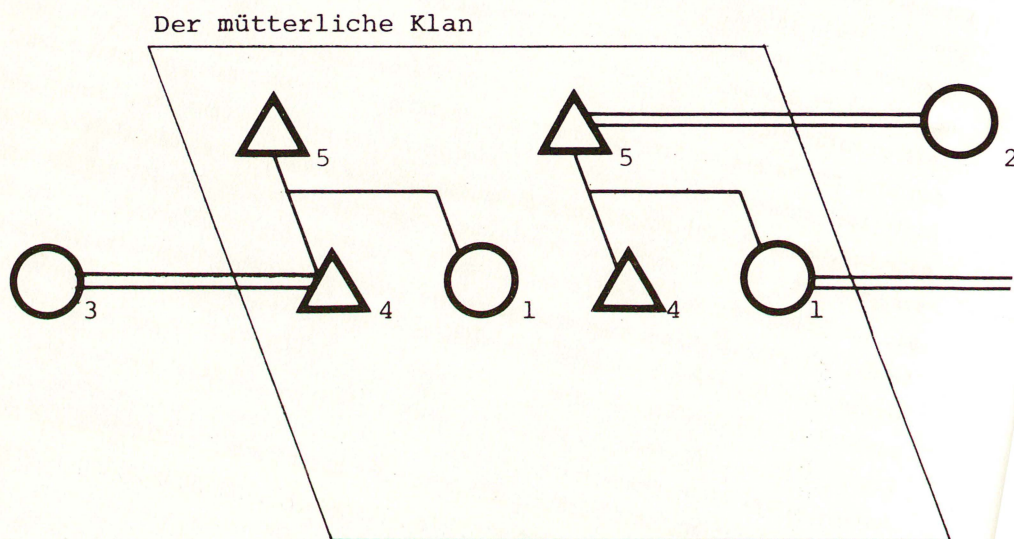
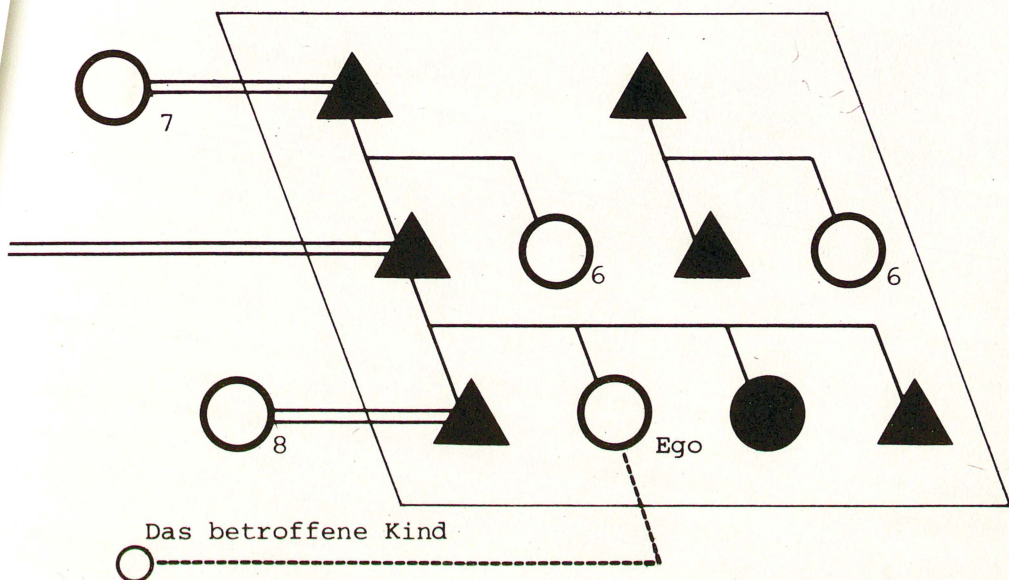


Abb. 49
 Das vollständige Ensemble des *navin*-Rituals (die schwarz
 ausgefüllten Positionen stellen Verwandte
 dar, die im *navin* keine aktive Rolle übernehmen können)

Der väterliche Klan



○ 1:ñame

○ 6:yau

○ 2:mbambu

○ 7:yai

○ 3:mborɪ

○ 8:saisɪ

△ 4:wau

△ 5:mbambu

19. DIE RITUELLEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN ZWEI VERSCHWAEGERTEN KLANEN

19.1. DIE VERWANDTSCHAFTLICHEN BEZIEHUNGEN ZUM KLAN DER MUTTER

Zwischen dem eigenen, d.h. väterlichen, Klan und dem Klan der Mutter besteht ein Netz von rituellen Beziehungen. Die Mitglieder dieser Gruppen veranstalten in Zusammenarbeit eine Reihe verschiedener Rituale, von denen *navén* nur eines unter mehreren ist. Bateson hat einen kurzen Ueberblick über diese rituellen Beziehungen gegeben¹⁷. Bevor wir aber seine Liste der Rituale betrachten und ergänzen, möchte ich einen Eindruck über die grosse Anzahl der bestehenden *wau-lawá* Beziehungen vermitteln.

Die beiden Beziehungsstränge - zum Klan des Vaters und zum Klan der Mutter - sind im Leben eines Menschen immer ein 'fait accompli'. Sie sind zwar durch vergangene Heiraten mitbestimmt, vom Standpunkt eines konkreten Individuums aus geht es aber um Verwandtschaftsbeziehungen durch Abstammung¹⁸.

Die Generation von Masoabwan, die älteste lebende Generation des Klans Mbowi, besteht aus drei Schwestern und acht Brüdern. Zwei von diesen Schwestern heirateten Männer vom Klan Simal, die dritte einen von Moni; alle zusammen haben sie zehn Kinder zur Welt gebracht. Ihre acht Brüder nennen diese zehn Kinder *lawá*, und diese Kinder nennen die acht Brüder ihrer Mütter *wau*. Die nächstjüngere Generation des Klans Mbowi besteht aus 15 Schwestern und 19 Brüdern; davon sind 8 Schwestern und 10 Brüder noch Kinder oder Jugendliche. Von den restlichen sieben Schwestern sind fünf in vier verschiedenen Klane verheiratet; alle zusammen haben sie 13 Kinder. Ihre 19 Brüder nennen diese Kinder *lawá*, und diese Kinder nennen die Brüder ihrer Mütter *wau*.

Die Männer und Frauen des Klans Mbowi sind nicht nur Mütter bzw. *wau* der angegebenen 23 *lawá*. Sie selbst sind auch *lawá*, und ihre zahlreichen *wau* befinden sich in den Klänen, aus denen die Ehefrauen der Mbowi-Männer stammen. Die lebenden Männer der älteren Generation des Klans Mbowi sind alle - bis auf einen - verheiratet und haben Kinder, deren *wau* zu fünf verschiedenen Klänen gehören. Von den Mbowi-Männern der jüngeren Generation sind vier schon verheiratet; ihre 13 Kinder haben *wau* in drei verschiedenen Klänen, aus denen ihre Mütter stammen. Im Diagramm sind keine reinen Zahlen für die *wau* angeführt. Es wurde die Anzahl aller erwachsenen Männer der Klane der Ehefrauen angegeben, die auch die Väter der *wau* einschliesst, wenn sie noch leben, und die Söhne der *wau*, wenn diese *wau* Söhne haben. Sowohl der Vater wie auch der Sohn eines *wau* wird von seinem *lawá* mit dem Terminus *mbambu* bezeichnet. Das zeremonielle Verhalten des *mbambu* kann unter Umständen mit dem des *wau* identisch sein. An diesen verzweigten Abstammungsstrukturen des Klans Mbowi sind fast alle Klane der Männerhausgemeinschaft Nambaríman (No. 1, 2, 3, 4, 6, 8, 10, 12) beteiligt. Wenn man die Klane mit sehr geringen Mitgliederzahlen (No. 5, 9) nicht rechnet, bleiben nur

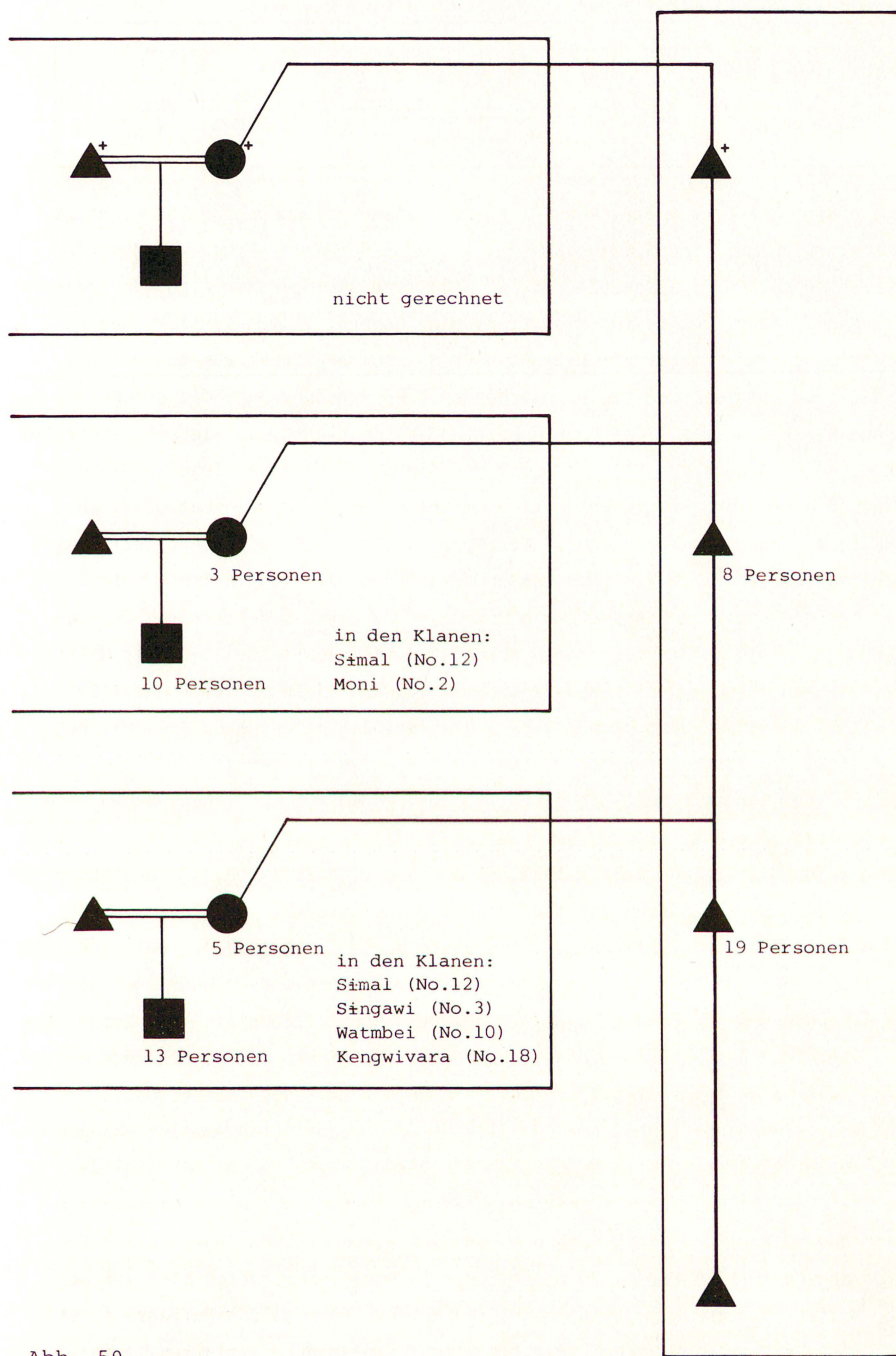


Abb. 50
Lawa des Klans Mbowi

Tabelle 20

| Die Mitglieder des Klans Mbowi als <i>wau</i> oder als <i>lawá</i> bzw. <i>na</i> | |
|---|--|
| (1) | 27 Mbowi-Männer sind <i>wau</i> von 23 <i>lawá</i> in 5 Klanen |
| (2) | 47 Männer und Frauen von Mbowi sind <i>lawá</i> oder <i>na</i> von 89 <i>wau</i> und <i>mbambu</i> in 7 Klanen |

zwei Klane dieser Männerhausgemeinschaft, die zu diesem Abstammungsgefüge nicht gehören: Ndamavara (No. 7) und Ngawingwat (No. 11). Von der Männerhausgemeinschaft Payambit gehören dazu drei Klane (No. 16, 17, 18), von Andimbít ein Klan (No. 22). Um vollständig zu sein, müsste man mindestens eine Generation von Verstorbenen in diese Darstellung einbeziehen. Wir haben bisher nur solche Strukturen in Betracht gezogen, die sich aufgrund der heute bestehenden Ehen ergaben. Auch die Frauen der verstorbenen Generation des Klans Mbowi brachten in den Klanen, in die sie geheiratet hatten, eine Reihe Kinder zur Welt, die die *na* oder *lawá* der heute lebenden Mbowi-Männer sind. Die *wau* der älteren Generation des Klans Mbowi leben nicht mehr, ihre Nachkommen tragen aber die Beziehung zu den Mbowi weiter. Wenn wir diese Beziehungen auch einbezogen hätten, wäre fast die ganze Dorfgemeinschaft von Palimbei beteiligt. Allerdings ist die Zahl der Menschen, die zum *wau-lawá* Umkreis des Klans Mbowi gehören, zur Zeit - infolge der temporären Abwanderung in die Städte - auf die Hälfte reduziert. Die Menschen im Dorf waren trotzdem imstande, diese Struktur mit aller Bestimmtheit mitzuteilen; dies bezeugt, dass die Desintegration der ursprünglichen verwandtschaftlichen Beziehungen noch nicht weit fortgeschritten ist.

Alle diese Beziehungsstränge, die einen *lawá* mit einem *wau* verbinden, haben eine spürbare Realität. Die beteiligten Personen reden sich gegenseitig mit diesen Termini an, und die besondere Verwandtschaftslage, in der sie sich befinden, die besondere Art der Abstammungsverhältnisse, in dem sie zueinander stehen, ist ihnen seit der Kindheit bewusst. Die Einzelbeziehungen, die diese Menge konstituieren, unterscheiden sich im alltäglichen wie im rituellen Verhalten beträchtlich voneinander. Aus dem Fluss der nebeneinander laufenden, sich berührenden und stellenweise miteinander verflochtenen einzelnen Beziehungsprozesse tauchen aber bestimmte invariante Züge auf, die entweder die ganze Terminus-Klasse oder ihre Unterabteilungen betreffen.

Von solchen allgemeinen Zügen, die für alle *wau-lawá* oder *mbambu-na* Beziehungen gleich charakteristisch sind - im Normsystem der Iatmul sowie in der Mehrzahl der konkreten Fälle -, wollen wir zwei anführen. Bateson spricht von einer liebevollen Ergebnisheit dem mütterlichen Klan gegenüber und von einer Pflicht, unter allen Umständen für den Mutterklan Partei zu ergreifen. "In einem sehr realen Sinn ist der Bruder der Mutter [für ihr Kind] eine männliche Mutter. Eine solche Auffassung ist für uns Europäer schwer einzusehen, aber die Iatmul empfinden ein starkes inniges Gefühl nicht nur zu ihrer Mutter, sondern auch zum Mutterbruder und zum ganzen Klan

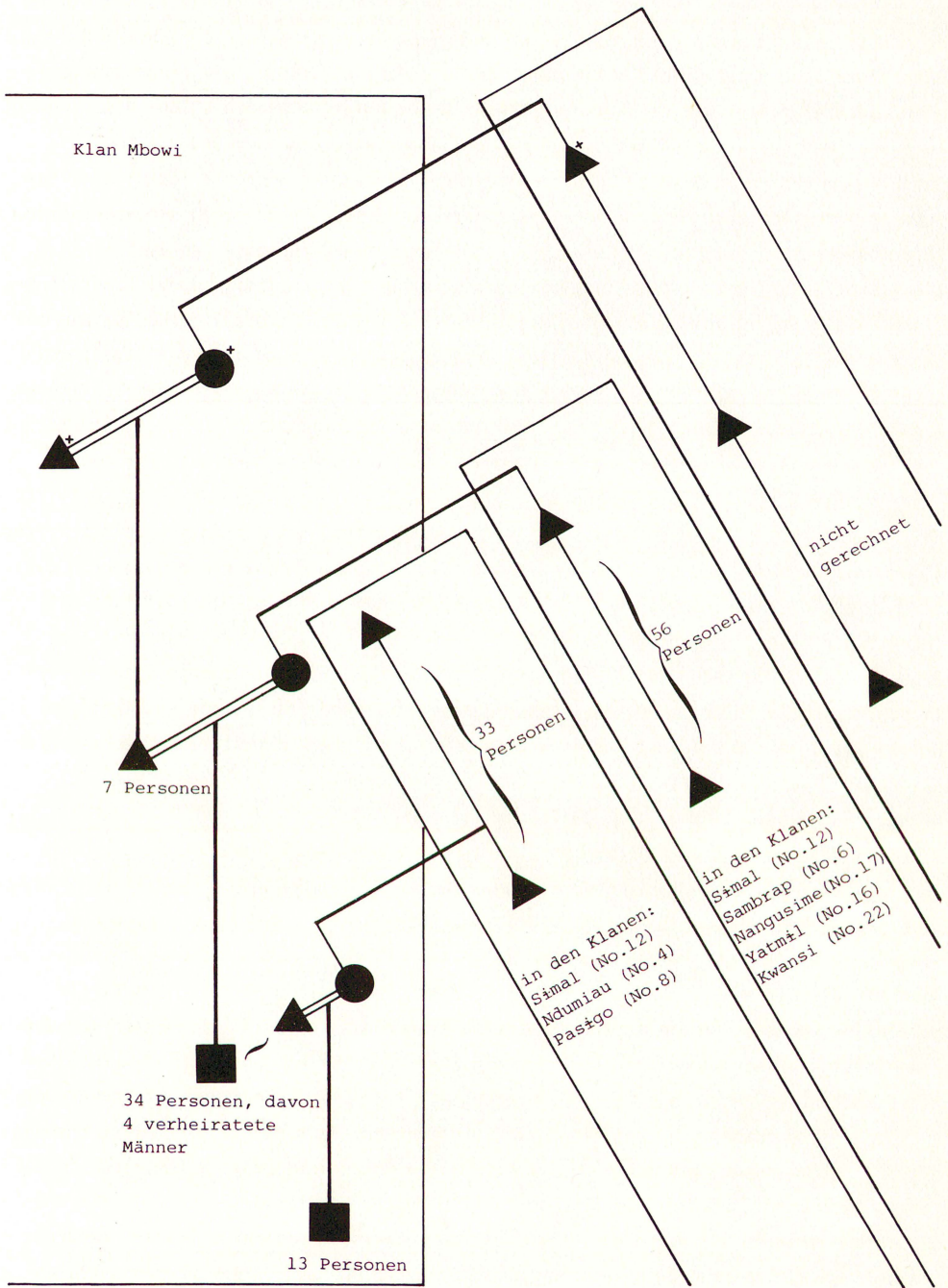


Abb. 51
Wau und mbambu des Klans Mbowi

der Mutter einschliesslich der Symbole seiner Ahnengeister. Ein Mann wird oft - halb im Ernst, halb im Spass - ein Gefühl der treuen Ergebenheit gegenüber einem Vogel oder einem unbelebten Objekt ausdrücken, 'weil es meine Mutter ist'. Es erinnerte mich manchmal daran, wie der Cockney [ein Londoner aus unteren Schichten] die Liebe zu seiner Mutter zur Schau trägt, nur mit dem Unterschied, dass bei den Iatmul die Gefühle zum ganzen Mutterklan zur Schau getragen werden. ...wenn die Iatmul die liebevolle Art eines Onkel mütterlicherseits betonen möchten, bezeichnen sie ihn mit dem Ausdruck 'Mutter', auf Iatmul *ñame*..." "...während die Morphologie des Systems [d.h. die Klanstruktur] patrilinear ist, die Gefühle dieser Menschen sind vorwiegend matrilinear. Beim Streit sollte ein Mann die Partei für seinen Mutterklan gegen seinen eigenen ergreifen, und für den Klan seiner Frau desgleichen. Wenn aber ein Streit zwischen dem Klan der Mutter und dem der Frau besteht, muss ein Mann entweder schlichten oder seine Ruhe bewahren."¹⁹

Eine weitere sehr verbreitete Verhaltensweise erwähnt Bateson nicht. Für jedes Kind ist der Mutterklan ein Zufluchtsort, wenn es in seiner eigenen Familie Konflikte hat. Kleine Mädchen, die es zuhause nicht mehr aushalten, gehen für eine Zeit zu ihrer *mbamburagwa* wohnen, bis sich die Spannungen gelegt haben. Es ist bemerkenswert, dass eine solche Freiheit von den Erwachsenen akzeptiert wird. Buben, die Konflikte mit ihrem Vater haben, finden Rat und Hilfe bei ihrem *wau* und *mbambundu*. Wenn die *lawa* erwachsen sind, hört der Mutterklan nicht auf, die Funktion des Gegenpols zum väterlichen Klan zu erfüllen. Umgekehrt haben junge Männer und Frauen, die in wichtigen Fragen wie in der Heirat aus irgendeinem Grund mit der Unterstützung des eigenen Klans nicht rechnen können, eine gute Chance, bei ihren *wau mbambu namba* eine fördernde und nachsichtige Haltung zu finden²⁰.

19.2. DIE RITUELLEN LEISTUNGEN DES WAU FÜR SEINEN LAWA

Wenn wir die Differenzierung der Verhaltensweisen innerhalb einer Terminus-Klasse darstellen, können wir die fünffache Abstufung anwenden, die Radcliffe-Brown von den einheimischen Australiern erfuhr: "...die Eingeborenen selbst unterscheiden zwischen nahen und entfernten Verwandten [auch wenn sie mit demselben Terminus bezeichnet werden] und nehmen dabei mehr als diese zwei Stufen wahr. So kann ein Mann alle Personen, die er 'Vater' nennt, [in 5 Gruppen] unterteilen: (1) sein eigener Vater, aber im sozialen, nicht im physiologischen Sinn (pater, nicht genitor), (2) die eigenen Brüder seines Vaters, (3) weitere 'Väter', die zu seiner eigenen Horde [=Klan] gehören, (4) solche, die zu anderen Horden gehören, mit denen ihn aber immer noch ein klares genealogisches Band verbindet, (5) solche, die zu Horden gehören, zu denen er eine relativ schwache Beziehung hat."²¹

Innerhalb der ersten Unterabteilung der eigenen *wau* spielt das Ritual im Verhalten

des *wau* zum *lawa* keine grosse Rolle. Die Beziehung der Kinder Miats zu Piakna, dem geliebtesten eigenen Bruder Miats, entfalten sich ohne ausdrückliche zeremonielle Stütze. Gleichzeitig ist es aber immer möglich, auch dieser engen Beziehung einen rituellen Ausdruck zu verleihen, wenn es die Beteiligten wünschen.

Die übrigen, entfernteren *wau* aus den Untergruppen (2) bis (5), deren Beziehungen zu den Kindern Miats weniger eng sind, können sich des Rituals bedienen, wenn sie diese Beziehungen verstärken und betonen möchten. Nur im Klan Mbowi hat Kasoagwi ausser Piakna und Babrundu weitere 17 *wau*. 10 davon sind noch Kinder ungefähr im gleichen Alter wie sie selbst oder jünger. Von den sieben verbleibenden war es gerade Sangindu, der beschlossen hatte, zu Kasoagwi eine zeremoniell betonte Beziehung aufzubauen. Das Fundament dafür bildet der Akt der Namengebung.

Nach der Geburt des Kindes lässt man eine gewisse Zeit verstreichen, manchmal ein paar Jahre, bevor man ihm einen bzw. mehrere Eigennamen zuteilt. In dieser Zeit werden die Buben Abwan und die Mädchen Yelisi genannt - unabhängig von der Klanzugehörigkeit. Dieses Zögern, einen Eigennamen zu verleihen, steht bzw. stand im Zusammenhang mit der hohen Kindersterblichkeit. Die Iatmul sagen, das kleine Kind befinde sich noch nahe an der Jenseitsschranke, es stünde noch dem Totenland nahe, aus dem es kam. Wenn das Kind gesund geblieben ist und sich schon selbständig zu bewegen beginnt, ordnet man ihm zwei verschiedene Serien von Eigennamen zu. Eine Serie gibt ihm der Vater aus dem Schatz seines eigenen väterlichen Klans. Die Iatmul sagen: "Ein Mann nimmt die Namen seines Vaters und teilt sie seinen Söhnen zu; ähnlich nimmt er die Namen seiner Vaterschwester und teilt sie seinen Töchtern zu."²² Eine zweite Serie von Eigennamen bekommt ein Kind von seinem *wau*, der beschlossen hat, zu diesem besonderen *lawa* eine zeremoniell betonte Beziehung aufzubauen. Diese Namen, die aus dem Namenschatz des Klans von *wau* (d.h. aus dem Schatz des mütterlichen Klans) stammen, unterscheiden sich auffällig von den Namen des eigenen Klans des Kindes durch besondere Endungen, die mit den Rufnamen der ersten namenlosen Zeit identisch sind. Als Beispiel führe ich die Namen zweier Geschwister von Kasoagwi an, Wundanabwan und Numbuyesi; -yesi wird als gleichwertig mit Yelisi betrachtet. Einem Kind werden von beiden Seiten immer mehrere Namen zugeordnet, zum Teil ganze Namenlinien, die das Kind mit einer Ahnengestalt des väterlichen und einer Ahnengestalt des mütterlichen Klans in Beziehung setzen. Je nach den Neigungen und Absichten der Eltern oder der *wau* wird ein Name von der einen oder der anderen Serie zum eigentlichen Rufnamen.

Bei der Gelegenheit der kleinen Zeremonie der Namengebung bringt der *wau* ein Geschenk, z.B. ein paar Kokosnüsse und ein Huhn oder einen grossen Sagomehlbrocken. Es ist dieser *wau*, der später an den *navén*-Ritualen für diesen besonderen *lawa* regelmässig teilnehmen wird²³. In unserem Fall war es Sangindu, der vor ein paar Jahren Kasoagwi mit ihren yelisi-Namen versehen hat - jetzt organisierte er ein *navén* für sie. Andere *wau* können an einem *navén*-Ritual teilnehmen, ohne dass sie dem betreffenden *lawa* Namen gegeben haben; dies war der Fall bei Lamalwan. Die namengebenden *wau*

gehören in der Regel zu der zweiten oder dritten Unterklasse, d.h. entweder zu der gleichen Linie des Klans wie die Mutter des betreffenden Kindes oder mindestens zum gleichen Klan. Lamalwan ist ein *wau* der Unterklasse (4); er gehört zu einem anderen Klan als Miat.

Nach der Beendigung der Initiation wird der junge Mann zum Mittelpunkt eines aufwendigen Rituals, das von seinem Mutterklan veranstaltet wird (siehe Kap. 17). Zum Abschluss des Rituals bekommt er von seinem *wau* wieder einen Namen, der ganz besonders geheim ist; wer ihn kennt, kann ihn gegen seinen Träger missbrauchen²⁴.

19.3. DIE RITUELLEN LEISTUNGEN DES LAWA FÜR SEINEN WAU

Bei der Namensgebung und später bei den *navén*-Ritualen bleibt der *lawa* passiv. Wenn die *lawa* erwachsen werden, beginnen sie sich am kontinuierlichen Fluss der rituellen Leistungen zu beteiligen, der umgekehrt - von den *lawa* zum Klan ihrer Mutter - gerichtet ist.

(1) "*Lawa* tanzt in Maskenkostümen, die die Ahnengestalten seines mütterlichen Klans darstellen."²⁵ (a) Die erste grosse Gelegenheit, an einem Ritual aktiv teilzunehmen, bekommt ein junger Mann bei dem *mai*-Fest. Diese ungestümen Maskenkostüme haben wir im Kap. 15 beschrieben. Jedes von ihnen hat seine besonderen klanspezifischen Eigenamen, jedes von ihnen stellt eine konkrete Ahnengestalt dar, weiblich oder männlich. Unabhängig vom Geschlecht der *mai*-Gestalt werden die Kostüme immer von männlichen Tänzern getragen. Der Tänzer ist nie von dem Klan, dem die dargestellte Ahnengestalt angehört - es ist immer ein *lawa*, der die Ahnengestalt seines mütterlichen Klans in Bewegung setzt, er ist ein *winsumbu*, ein bewegender Geist. In seiner Darstellung des Verhältnisses zwischen *winsumbu* und *saba* führt Kandimnawi auch das Beispiel des *mai*-Kostüms an.

(b) Im Repertoire der Rituale der Erwachsenen kennt man mehrere weitere Arten von Maskenkostümen, die auch immer mit einer besonderen Klanmythologie verknüpft sind. Ihr Grundgerüst wird aus Rotang geflochten und ist mit vielfältigen Zusätzen geschmückt. Die Gestaltung dieser Maskenkostüme kann sich an der menschlichen Gestalt orientieren, wie es bei den *mai*-Kostümen der Fall war. Die Gestaltung anderer orientiert sich an einer tierischen Gestalt: Schwein, Hund, Krokodil, Kasuar, Fisch; manche stellen mythische Männerhäuser dar oder Berge aus der Umgebung, die einen Platz im System der Mythologie bekommen haben²⁶. Jeder Klan setzt die klanspezifischen Hülsen in Szene, die besonderen Erscheinungsformen seiner Ahnen; diese Ahnenmasken müssen durch *lawa* belebt werden. Die Söhne des Klans, dem die Masken gehören, können nicht in sie hineinschlüpfen.

(c) Eine weitere Art der Ahnendarstellung ist der festliche Aufputz; in diesem Fall wird der Körper der Tänzer nicht so gründlich überdeckt wie im Falle der *mai*-Masken

und der sonstigen Maskenkostüme. Der festliche Aufputz wird aus vielen kleinen Bestandteilen zusammengesetzt, die zum Teil direkt am Körper des Tänzers, zum Teil an einem speziellen Rotanggerüst, das an seinen Schultern hängt, befestigt sind. Dieser phantastische festliche Aufputz ist von der gewöhnlichen festlichen Kleidung und Ausschmückung zu unterscheiden. Im Abschnitt 18.1. (S. 301) erwähnten wir nur die weibliche Variante dieser gesteigerten Aufmachung; es gibt aber auch eine männliche Variante, die man auf den Photographien Batesons sehen kann²⁷. Dort ist der Aufputz des männlichen Ahnen auf einer Puppe befestigt: auf dem ersten Bild während des Totenrituals *minsango* und auf dem zweiten Bild als Bestandteil des Rituals *mbatngawi*. Als Kopf der Puppen dienen geschmückte Schädel verstorbener Vorfahren. Bei Gelegenheit verschiedener Rituale legt der lebende Tänzer den gleichen Aufputz an. Diese Art des Aufputzes - männlich oder weiblich - wird auch wie eine Hülle aufgefasst, wie eine Erscheinungsform des Ahnen oder der Ahnfrau. Es ist wieder die Aufgabe der *lawa*, diesen komplizierten Aufputz zu tragen und so den Ahnengestalten des mütterlichen Klans eine materielle Erscheinungsform zu verleihen.

(2) Es ist der *lawa*, der für seine *wau*, für den Klan seiner Mutter, Kunstwerke schnitzt. "Er schnitzt die Darstellungen ihrer Ahnen auf die Pfosten, die ein Teil des Männerhauses sind. Er schnitzt die Ahnengesichter, die an den *mai*-Kostümen des mütterlichen Klans befestigt werden - in diesen Maskenkostümen wird er selbst später auftreten."²⁸

(3) Eine weitere charakteristische rituelle Leistung des *lawa* ist es, die langen Bambusflöten seines mütterlichen Klans zu blasen. Jeder Klan besitzt ein Flötenpaar, das zu den wichtigsten Ahnenreliquien gehört und meistens von hohem Alter ist. Die Stimme dieser Flöten ist die Stimme der Ahnfrau des betreffenden Klans; nur ein Flötenpaar von Palimbei war mit einem männlichen Ahn verknüpft. Jedes Flötenpaar hat einen Eigennamen und ist fest in je eine besondere Klanmythologie eingegliedert; seine Ausschmückung und seine Melodien haben eine scharfe klanspezifische Individualität. Nur bei grösseren Festen werden diese Flöten aus ihrem Versteck hervorgeholt und aus der Verpackung befreit. Der Klan, dessen Ahnfrau in der Flötenstimme erscheint, ruft dann seine *lawa*, damit sie die Flöten betätigen. Dasselbe kann bei anderen musikalischen Produktionen vorkommen - wie beim Schlagen der grossen Kulttrommeln²⁹.

(4) Alle diese rituellen Leistungen für den mütterlichen Klan können nicht ohne eine gewisse Kenntnis seiner Mythologie erbracht werden. Den Hauptteil seiner mythologischen Kenntnisse verdankt ein Mann normalerweise seinem Vater; seine *wau* werden ihn aber auch in ihrer Klanmythologie unterrichten, wobei sie erwarten, dass er die Geheimnisse des Mutterklans an seine eigenen Klängenossen - Brüder und Söhne - nicht weitergibt. "Die vertrauliche Mitteilung der Esoterika an *lawa* ist eine starke Bestätigung des sozialen Bandes zwischen ihm und seinem *wau*. Es setzt ein grosses Vertrauen auf der Seite von *wau* voraus; der *lawa* könnte nämlich leicht die Geheimnisse, die er erfahren hat, während einer zeremoniellen Diskussion im Männerhaus gegen

seinen *wau* verwenden - zum Unglück und zur Beschämung des letzteren. [...] Ich hörte aber nur von einem Fall, wo so etwas passiert ist."³⁰ Diese Kenntnisse erlauben dem *lawā*, in den zeremoniellen Diskussionen auf der Seite seines *wau* aufzutreten - entweder als Redner oder wiederum als Darsteller der mütterlichen Ahnen. In der Dramaturgie des Namenstreites veranstaltet man oft ein plötzliches Erscheinen männlicher oder weiblicher Ahnen, die gerade zur Rede stehen; das wieder besorgen die *lawā*. Die Weitergabe der Mythologie an den *lawā* ist oft auch eine Sicherung dagegen, dass die Stränge der mündlichen Ueberlieferung zerreißen. Ein Mythologe, dessen Kinder noch zu jung sind, wird unter seinen älteren *lawā* begabte Individuen aussuchen und sie unterrichten. Wenn er sterben müsste, bevor er seinen Söhnen die mythologischen Kenntnisse weitergegeben hat, werden es die *lawā* an seiner Stelle tun. Die Männer eines Klans werden ihren *lawā* auch die kultischen Gesänge - die *sui sagi* - beibringen.

Es gibt kaum ein Ritual, das nicht durch die Beteiligung der *lawā* des festgebenden Klans mitbestimmt wäre. Sie sind überall vorhanden, sei es in spektakulärer Weise als Darsteller der Ahnfrau draussen auf dem Zeremonialplatz, sei es im Versteck, wo sie die Flöten blasen, oder als Mitglieder der Sängergruppe. Die weiblichen *lawā*, die unter den tanzenden Frauen an einem Fest teilnehmen, bringen diesen Tanz ihrem *wau* dar.

Alle Leistungen des *lawā* unter (1) bis (4) werden von seinem *wau* unmittelbar gelobt - mit zeremoniellen Gesten und Worten wendet er sich an seinen *lawā*. Wenn ein *lawā* die Ahnfrau seines mütterlichen Klans darstellt, begrüßen ihn seine *wau* mit den entsprechenden Namenlinien, die in einem rhythmischen Parlando an die Ahnengestalt gerichtet werden. Wenn ein *lawā* öffentlich irgendeine dieser rituellen Leistungen vollbrachte, pflegt sein *wau* eine Wolke Kalkpulver aus seinem Kalkbehälter über ihn auszuschütten und tituliert ihn mit Ahnennamen, auch wenn der *lawā* im Moment kein Ahnenkostüm oder Ahnenattribut angelegt hat. Etwas von dieser Zeremonialität finden wir auch in der festgelegten Form der Begrüssung, die ein *wau* an seinen *lawā* im Alltagsleben richtet³¹.

Alle diese Leistungen des *lawā* können zu einem Anlass für *navén* gemacht werden - von einem kleinen Sekunden-*navén*, bei dem die Mutter ein paar Tanzschritte macht oder der *wau* sein Gesäss 'en passant' offeriert, bis zu grossen ausgearbeiteten *navén*-Kompositionen³².

Wir sehen: die rituellen Leistungen der *lawā* werden mit jenen der *wau* verflochten, in einem hin- und herpulsierenden Austausch wird "ein starkes, vertrauliches und dauerhaftes soziales Verhältnis" zum Ausdruck gebracht und dadurch weiter gefestigt. "Trotz des patrilinearen Systems bleibt das Kind mit seinem mütterlichen Klan verbunden. [...] Auf eine Weise ist das Kind ein Mitglied seines väterlichen Klans, auf eine andere Weise ist es aber gleichzeitig ein Mitglied seines mütterlichen Klans."³³ Die Iatmul sagen, dass der fleischliche Teil des Körpers von der Mutter herstamme, sich aus ihrem Blut gebildet habe; dies sei der Grund dafür gewesen, dass die Schwan-

gere nicht menstruierte. In der letzten Instanz leitet sich dieser Teil des Körpers vom mütterlichen Klan ab. Die Knochen des Kindes würden mit dem väterlichen Sperma in Zusammenhang stehen; dieser Teil des Körpers leitet sich vom eigenen, d.h. väterlichen Klan ab.

(5) Bateson führt in seiner Liste noch weitere drei Typen von Ritualen an, in deren Rahmen ein Klan seine *lawa* heranzuziehen pflegt. "Wenn die Mitglieder eines Klans ein Opfer für ihre klanspezifischen Ahnen darbringen, essen die *lawa* das Opfermahl."³⁴ Ein Beispiel für diesen Vorgang gibt Bateson nicht; auch wir haben derartige Opfermahlzeiten nicht angetroffen. Dafür beschreibt er eine ähnliche, dennoch andersartige Konstellation: die *lawa* essen das Opfer, welches ein Rechtsbrecher für die Ahnen des geschädigten Klans dargebracht hat. Angenommen, ein Mensch würde - ohne um Erlaubnis gefragt zu haben - fremdes Land nutzen. Dann würden die Ahnengeister vom Klan des Landbesitzers diesen benachrichtigen. Er würde sowohl praktische wie auch magische Massnahmen treffen, bis der Rechtsbrecher erkrankt. Dieser würde sich schliesslich beim Landbesitzer einstellen und, um sich seiner Krankheit zu entledigen, ihm Geschenke für die Ahnengeister übergeben - ein Huhn, ein paar Kokosnüsse und Muschelschmuck. Die Nahrung, die er gebracht hat, würde der Landbesitzer an die *lawa* seines Klans weiterreichen, und den Muschelschmuck gibt man nach einigen Tagen dem bekehrten Sünder zurück³⁵.

(6) Es gibt ein Ritual namens *pɛvu*, bei dem die *lawa* kleine Stücke von Ahnenreliquien ihres mütterlichen Klans verzehren. Es handelt sich um dasselbe Ritual, welches Masoabwan und sein Bruder Nagwandambwi erwähnt haben (siehe Kap. 12). Die Iatmul haben Bateson eine Variante dieses Rituals ausführlich geschildert. Wir begnügen uns hier mit einer kürzeren Darstellung. Die Männer eines Klans schabten etwas feinen Staub vom Knochendolch ab, der aus dem Femur eines ihrer Klanvorfahren geschnitzt worden war. Dann bereiteten sie in einer grossen Schüssel ein Gemisch, das vor allem aus Kokosnussmilch bestand, neben dem Ahnenknochenstaub aber viele weitere Ingredienzen beinhalten. "Wer an diesem rituellen Mahl teilnahm, bin ich unsicher. Zwei junge Männer assen zuerst, damit die Kindergruppe ihr Vorbild befolge. Einer von ihnen war *lawa*, der andere ein adoptives Kind des Klan Mairambu [welches die Zeremonie veranstaltete]. Danach ass eine ganze Menge Kinder davon. Die meisten Informanten sagten, das ein beliebiges Kind teilnehmen kann, vor allem unverheiratete Mädchen würde man unabhängig von ihrer Klanzugehörigkeit auffordern. Ganz kleinen Kindern würde man vom *pɛvu*-Gemisch nicht geben, weil sie erkranken könnten. Ein Informant bezeichnete einmal die *pɛvu*-Speise als *wau fiame kwiréga nsangwi*, d.h. "ein Gericht, gegeben vom Mutterklan"; somit ist es möglich, dass nominell nur *lawa* davon essen sollten."³⁶ *Nsangwi* bezeichnet ein gängiges Eintopfgericht aus Sagomehl, Kokosnussfleisch und anderen Zutaten; *kwiréga* ist eine infinite Verbalform, *kwi-* ist der Verbalstamm mit der Bedeutung "geben" und *-ré-ga* eine besondere Kombination von Suffixen, die dem Verbal Ausdruck eine ähnliche Funktion verleiht, wie sie ein Partizi-

pium hat (hier in attributiver Stellung).

(7) Zum Schluss des Abschnittes über die Beziehung zum Klan der Mutter beschreibt Bateson noch die Rolle dieses Klans beim Totenfest *minsango*, das mehrere Monate nach einem Todesfall organisiert wird. Im Haus des Verstorbenen wird eine schwebende Plattform konstruiert, die auf Rotangseilen vom Dachgebälk herunterhängt. Auf der Plattform ist eine Puppe aufgebaut, die jenen festlichen Schmuck trägt, der als Darstellung des Ahnen gilt; der übermodellierte Schädel des Verstorbenen, eigentlich sein Portrait, wird auf dem Gerüst der Puppe befestigt. Es ist Abend, das Haus ist überfüllt, Frauen sitzen auf dem Boden um die Plattform herum, weinen und singen Trauerlieder - die Männer sind geschäftig. Eine Gruppe von Sängern beginnt die *sui sagi* des Klans des Verstorbenen zu singen. An einer besonderen Stelle der Liederreihe ertönt aus dem Versteck unter der Plattform eine Flötenstimme: die Mutter, die Ahnfrau ist präsent. Die Plattform wird als eine im Sepik schwimmende Grasinself aufgefasst, als ein Stück der Sumpfvegetation, das sich gelöst hat und auf dem die Seelen der Verstorbenen gegen Osten treiben; der ganze Aufbau mit der Puppe schwebt in der Luft und bewegt sich - wie auf Wellen - leicht hin und her. Gegen Morgen, wenn der Gesang des väterlichen Klans beendet ist, kommen die Männer des mütterlichen Klans und singen die Lieder ihres Klans für ihren *lawá*; am Nachmittag oder gegen Abend des zweiten Tages ist das Totenfest zu Ende. "Mehr als die Namen des väterlichen Klans scheinen die Namen, die ein Mensch von seinem *wau* bekommt, den rätselhaften Aspekt der Persönlichkeit darzustellen." "Wie ein Mann älter wird und seine Sohnes Söhne aufkommen sieht, werden ihm seine väterlichen Namen einer nach dem anderen abgenommen und seinen Enkeln gegeben, obwohl er immer noch am Leben ist. Zuletzt bleiben ihm nur die Namen, die er von seinem *wau* bekommen hat: Man sagt, mit diesen Namen werde er sich ins Totenland begeben."³⁷

19.4. DIE ZEREMONIELLEN GABEN UND IHRE STELLUNG IM SOZIALEN SYSTEM

Die Geschenke, die ein *wau* bei Gelegenheit der Namengebung seinem *lawá* brachte - Kokosnüsse, drei in der Regel, ein Huhn oder ein grosser Sagobrocken - sind die erste zeremonielle Gabe in einer langen Reihe zeremonieller Tauschakte, die das *navén*, aber auch andere Rituale, vor allem das Heiratsritual, begleiten³⁸.

Bei kleineren *navén* sind die Geschenke des *wau* nicht grösser als bei der Namengebung, bei grösseren Anlässen werden Schweine geschlachtet und zusammen mit Mengen von anderen Nahrungsmitteln dem Klan des *lawá* übergeben. Dadurch entsteht für den *lawá* und für seinen Klan die Verpflichtung, dem Klan seines *wau* zu einem späteren, unbestimmten Zeitpunkt eine zeremonielle Gegengabe zu erbringen. Sie wird darin bestehen, dass dem *wau* und seinem Klan - je nachdem, wieviele Menschen am ursprünglichen Anlass beteiligt waren - mehr oder weniger Schmuckstücke geschenkt werden. Ausser den

Schmuckstücken kann man noch einen Speer oder andere Nutzgegenstände schenken; diese Gegengaben werden von Betelfrüchten begleitet. Eine Gelegenheit dazu wird sich ergeben, wenn der *wau* und sein Klan irgendein Fest veranstalten. Die Schmuckstücke werden an einen Speer gebunden, und die *lawā* tragen sie zu dem Ort, wo das Fest ihres mütterlichen Klans stattfindet. Die *wau* begrüßen sie mit dem Zitieren von langen Ahnennamen-Linien und schütten Kalkpulver über sie aus³⁹.

Die Iatmul verwenden als zeremonielle Gaben drei Typen von Schmuck:

(a) grosse Meerschnecken, circa 20 cm im Durchmesser, bemalt mit roter Erdfarbe und versehen mit einem geflochtenen Ring, der als Basis dient, in die mehrere schneeweisse Reiherfedern eingesteckt werden. Diese Schmuckstücke werden nicht am Körper getragen; ihre Funktion ist es, während bestimmter Zeremonien ausgestellt zu werden oder als zeremonielle Gabe zu dienen.

(b) mondsichelförmige Halsbehänge aus glänzender Perlmutter, 15 bis 40 cm breit; die Spitzen der Sichel verbindet eine mit kleinen Schnecken geschmückte Schnur, mit der das Schmuckstück an den Hals gehängt wird, so dass es auf der Brust liegt. Dieses Stück ist ein Bestandteil des Aufputzes, der als Darstellung des Ahnen oder der Ahnfrau gilt, und die Tänzer tragen es während der Rituale.

(c) einen zylindrischen Oberarmschmuck aus Schildpatt, gegen 20 cm lang, mit kunstvollen ornamentalen Mustern versehen; ein weiteres Ornament ergibt sich aus der Verschnürung, mit der die zwei langen Seiten der Schildpattplatte - nachdem man sie eingerollt hat - zusammengehalten werden. Dieses Schmuckstück ist ein typischer Bestandteil des Aufputzes der Ahnfrau oder der Braut; während des Tanzauftrittes kann es ausser an den Armen auch auf dem Rücken getragen werden, wo es an der Schmuckkette, die um die Hüfte gelegt wurde, befestigt ist.

Alle drei beschriebenen Typen von Schmuck stehen in enger Verbindung zu den Gestalten der Mythologie. Die Meerschnecke z.B. ist ein Symbol, das in den Zusammenhang der Entstehung der ersten Menschen und des Fisches gehört, wie ihn Masoabwan zum Teil beschrieben hat und wie er beim grossen *wagen*-Ritual inszeniert wird. Ausser diesen drei Typen gibt es viele weitere Schmuckteile, die man aber nicht als zeremonielle Gabe auffasst.

Diese Schmuckstücke sind kein Geld, und auch der vorsichtige Ausdruck, sie würden eine "geldähnliche" Funktion haben, ist falsch, solange man nicht in einem disziplinierten Vergleich mit unserem Geldsystem demonstriert, wie sehr oder wie wenig ähnlich diese Funktion ist. Eine Analyse des ökonomischen Systems der Iatmul unternehmen wir im Rahmen dieser Darstellung nicht und beschränken uns daher auf die folgende Feststellung:

Der Schmuck der Iatmul ist kein Mittel des verallgemeinerten Tausches und kein Wertmesser für materielle Güter bzw. Arbeitsleistungen; er dient nicht zur Akkumulation von Kapital zum Zweck der Entfaltung produktiver Aktivitäten und gibt seinem Besitzer keine Vermögensmacht über materielle Güter und Arbeitsleistungen⁴⁰. Im Rah-

men des Tauschsystems der Iatmul und der Sawos, wo Fisch gegen Sago getauscht wird, spielt er eine ganz marginale Rolle (siehe Kap. 5).

Diese Schmuckstücke der Iatmul sind Symbole für Beziehungsstrukturen - sie werden wie ein Unterpfand eingesetzt. Wenn ich das Wort Pfand wähle, denke ich nicht an die Bedeutung, die es in der Rechtsprache hat. Dort bezeichnet es eine Sache, die zur Sicherung einer Verpflichtung in die Verfügungsmacht des Berechtigten gegeben wird. Das *Deutsche Wörterbuch* (von J. und W. Grimm aus dem Jahre 1889) gibt folgende Definition: "Unter Pfand oder Unterpfand versteht man alles dasjenige (bewegliches oder unbewegliches Eigentum oder die eigene Person selbst), was als Sicherheitsleistung genommen oder gegeben wird, im eigentlichen und bildlichen Sinne. Es ist im Mittelhochdeutschen dem baren Gelde entgegengesetzt und wird von jeder Bezahlung gebraucht, die nicht in barem Gelde geschieht, und hat schon damals eine reiche bildliche Verwendung in der Sprache gefunden..."⁴¹

Ich gebrauche das Wort Pfand im bildlichen Sinne wie im Falle von Liebespfand oder Pfänderspiel. Zwei junge Menschen können eine Freundschaft schliessen und schnitzen dann ein Zeichen in eine alte Linde. Oder: eine Gruppe bezeichnet ihre Mitglieder mit irgendeinem unprätentiösen Gegenstand von geringem Marktwert - für die Aussenstehenden ist dieses Symbol gleichzeitig unerreichbar und wertlos; für die Mitglieder der Gruppe ist es ein Pfand, das als Bürgschaft für die gegenseitigen Erwartungen und Forderungen gilt und an die bestehenden emotionalen Bindungen und ethischen Verpflichtungen erinnert. Im Hinblick auf diese Funktion bedeutet es keine Aenderung, wenn die Materie des Pfandes in einem anderen System, z.B. dem ökonomischen, sehr wertvoll wäre. Für den Aussenstehenden wird es in einem solchen Falle den Marktwert annehmen können, vielleicht auch einen ästhetischen oder einem Sammlerwert - nie aber jenen spezifischen Wert, den es als Symbol für die Beziehungsstrukturen einer Gruppe hatte.

Der zeremonielle Tausch der Iatmul, bei dem die Schmuckstücke hin- und hergeschoben werden, ohne dass man mit ihnen etwas anderes anfangen könnte, als sie bei nächster Gelegenheit weiter zu geben, ist weniger unseren Geldtransaktionen als den gegenseitigen Schenkungen ähnlich, bei denen die Kinder einer Familie - bevor sie genug Geld haben, um Waren zu kaufen - selbstgebastelte Dinge unter die Weihnachtstanne schieben. Im Gegensatz zu unserem Geld, das als Masstab für den Wert der materiellen Güter und der Arbeitsleistungen entwickelt wurde, betrifft das "Geld" der Iatmul die Werte der Solidarität und gegenseitigen Verpflichtungen. Da mit Hilfe der Gaben und Gegengaben konkrete Beziehungsstrukturen symbolisiert werden, können diese Tauschakte je nach dem besonderen Fall jeden spielerischen Charakter vermissen lassen. Auch wenn es dabei nicht um ökonomische Angelegenheiten geht, können sie selbstverständlich den Ernst des Lebens widerspiegeln. Ein Geschenk kann sowohl eine Ehrenbezeugung wie auch ein Ausdruck von Verachtung sein.

Nach dem *navén* für Kasoagwi ergab sich für ihre Familie die erste Gelegenheit zur 'revanche' ungefähr ein halbes Jahr später. Der Klan Mbowi veranstaltete am 20. Okto-

ber 1973 ein grösseres Fest zur Einweihung eines Kanus, das Piakna gebaut hatte. Das gegen 10 m lange, schmale Schiff wurde zum Männerhaus Nambariman geschoben; der grössere Teil befand sich noch ausserhalb des Männerhausdaches auf der Zeremonialwiese, der Bug des Kanus in Form eines Krokodilkopfes ragte in die Halle des Männerhauses hinein. Hier, auf dem Flügel der Halle, in der Nähe dieses Krokodils und ihm gegenüber, sass ein Grüppchen von Sängern und war seit dem Morgen mit dem Absingen des endlosen mythischen Gesangs über die Ahnen der *ñowi n̄mba*, d.h. der Sonnen-Hälfte, beschäftigt. Die Geschenke wurden um die Mittagszeit in Piaknas Kanu gelegt - es war nicht nur Kasoagwi dabei, sondern alle sechs Geschwister, die sechs Kinder von Miat und sie selbst, mit dem Säugling Numbusesi auf dem Arm. Die Gegengaben bezogen sich gleichzeitig auf mehrere vergangene Leistungen, Namengebungen und *nav̄n*-Auftritte von mehreren *wau*.

Anstatt des ursprünglichen Schmuckes haben die Kinder von Miat und Timbin australisches Geld dargebracht, insgesamt gegen 30 Dollar, die in kleineren Noten auf mehreren Speeren befestigt und für verschiedene *wau* bestimmt waren. Das Geld ist uns in diesem Moment wie wertloser Tand vorgekommen, wie Karnevalschmuck für einen Tag oder Papierfähnchen für einen Umzug. Der Eindruck war natürlich falsch, Geld ist ein wertvoller Gegenstand, für uns wie für die Iatmul - für sie in der gegebenen Situation noch mehr als für uns. Ein Lastwagenführer des 'local government council' in Pagwi verdient etwa diesen Betrag in einem Monat; die Menschen, die sich im Dorf befinden, verdienen so gut wie nichts. Unser falscher Eindruck ist dadurch entstanden, dass die Iatmul das australische Geld auf eine Weise verwendet haben, wie wir es nicht machen würden: sie haben es in der Tat als S c h m u c k verwendet.

Der ursprüngliche Schmuck ist in seiner Funktion als zeremonielle Gabe durch das australische Geld nicht vollständig ersetzt worden; bei den meisten zeremoniellen Gaben werden beide Arten Schmuck nebeneinander verwendet. Das Auftauchen von neuem Material wie dem Eisen der Speerspitzen oder dem bedruckten Papier der Banknoten bedeutet nicht unbedingt eine Aenderung der Funktion, welche die ursprünglichen Gegenstände hatten. Die Iatmul bemächtigten sich der Wertobjekte der Weissen und gliederten sie in die Zyklen des zeremoniellen Tausches ein. Zur Zeit unseres Aufenthaltes befanden sich in Palimbei, alles zusammengerechnet, sicher mehrere tausend australische Dollar. Dieses Geld wird nicht investiert, was nicht weiter verwundert, da jede Familie ihre bescheidenen Produktionsmittel entweder schon besitzt oder selbst herstellen kann. Mit diesem Geld werden aber auch keine Konsumgüter eingekauft. Dieses Geld erfüllt vorläufig die gleiche Funktion wie der ursprüngliche Schmuck, nämlich die des Pfandes. Das Geld hat sich in der Nachkriegszeit im Verlauf der Jahrzehnte angesammelt - es stammt aus dem Verdienst der temporären Abwanderer oder aus dem Verkauf von Kunstgegenständen. Die Verführung, die im Klanbesitz angesammelten Gelder auf die europäisch-australische Weise zu verwenden, ist natürlich sehr gross. Typische Investitionen sind Aussenbordmotore und Nähmaschinen, wenn es auch bis jetzt

niemanden in Palimbei gelungen ist, z.B. ein rentables Transportgeschäft aufzubauen. Die laufenden Ausgaben der Familien betreffen die niedrige Kopfsteuer und kleine Haushaltartikel, die im Kap. 5 aufgezählt wurden. Dennoch gilt es vorläufig als Norm, die Gelder, die man als eine zeremonielle Gabe empfangen hat, für den gleichen Zweck zu reservieren - eine Verletzung dieser Norm wird wie ein Fehltritt angesehen. Die steigende Zahl von Abwanderern, die steigende Frequenz ihrer Aufenthalte in den Städten, nicht zuletzt das Ansteigen der Löhne und in wenigen Fällen auch rentable Unternehmen im Gebiet der Iatmul selbst führen bei der eben beschriebenen Einschränkung der Funktion der Banknoten zu einer oft kaum glaublichen Höhe der Summen, die während der einzelnen Ritualakte dargeboten werden. Es ist vielleicht zu erwarten, dass irgendein Plafond festgesetzt werden wird und dass die Ausgaben für Konsumgüter steigen werden. Vorläufig aber verwenden die Iatmul das australische Geld auf eine Weise, die wir als zweckentfremdet beurteilen würden: sie investieren nicht und sie konsumieren nicht - sie verwenden die Geldscheine vor allem als Symbole für Beziehungsstrukturen, die ausserhalb des engeren ökonomischen Systems liegen⁴².

Bateson führt aus, wie bei der Gelegenheit eines grösseren *navén* in Mindimbit (No. 7) so viele einzelne *wau-lawa*-Beziehungen mitspielten, dass an den Gaben und Gegengaben praktisch die ganzen Klane der Mutter und des Vaters des betreffenden Kindes und noch weitere Verwandte beteiligt waren. Bei dem Anlass war er nicht zugegen, er hörte aber ausführliche Schilderungen: "...an diesem *navén* haben sowohl männliche wie auch weibliche Verwandte teilgenommen und acht Schweine wurden geschlachtet. Ausser einem kleinem Mädchen, [der Hauptperson des rituellen Anlasses], das einen oder zwei Monate vor der Zeremonie einen Fisch gefangen hatte, wurden noch zwei andere Mädchen geehrt, und in das *navén*, das sich ergeben hat, wurde schliesslich fast die ganze Dorfgemeinschaft einbezogen."⁴³ Nach den Auftritten folgten die Darbietungen des Schweinefleisches und anderer Speisen. "Es handelt sich immer um das gleiche Muster bei diesen Gaben und Gegengaben. Die *wau* und *tawandu* geben Schweine und sonstige Nahrung den *lawa* und *landu*; das wichtigste Schwein wird dem Kind gegeben, das sich im Zentrum des Rituals befindet. *Lawa* und *landu* geben Schmuckstücke zurück (currency-shells and ornaments); die meisten Schmuckstücke werden an einem Speer befestigt [der selbst auch ein Geschenk ist]; der Vater [oder die Mutter] hilft dabei dem Kind, wenn es noch klein ist."⁴⁴ "Die Tauschregel wird von den Iatmul selbst auf folgende Weise formuliert: die *wau* *ñame nímba* geben Schweine den *lanawa nímba* oder den *lawa* *ñangu*..." D.h., die Mitglieder eines Klans gaben dem Klan Nahrung, aus dem ihre Schwäger, d.h. die Ehemänner ihrer Schwestern, stammen und in dem sich jetzt ihre Neffen schwesterlicherseits, die *lawa*, befinden. "Als die Darbietung [von Nahrung] mit Schmuck (valuables) erwidert wurde, halfen die kollateralen Brüder und andere Verwandte den Empfängern der Schweine, die Schmuckkollektion, die als Gegengabe verwendet wurde, zusammenzustellen. Nicht nur die *lawa* der eigentlichen Stifter der Schweine trugen bei, sondern eine grosse Anzahl weiterer Personen, die mit den

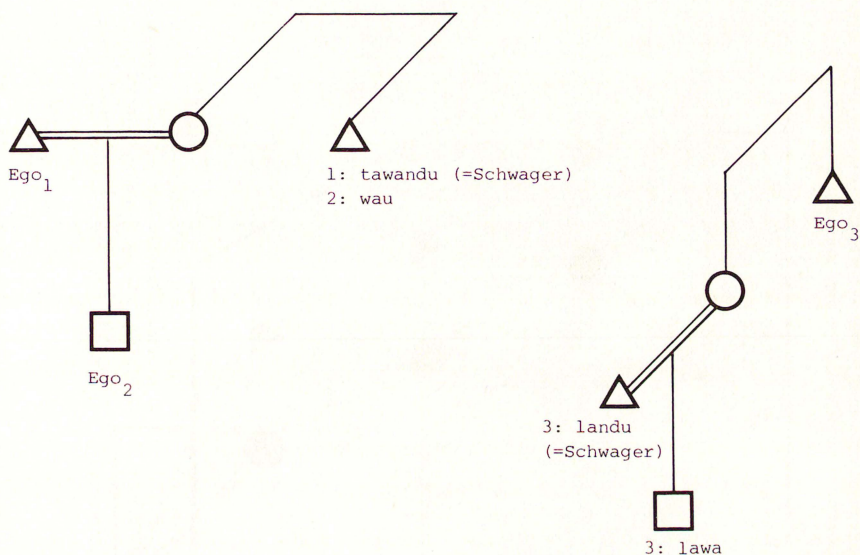


Abb. 52

Die Verwandtschaftstermini für die Schwäger

Stiftern in verschiedenster Weise verwandt waren."⁴⁵ Auch ausserhalb des Stromes der zeremoniellen Darbietung von Nahrung beschenkt der *wau* seinen *lawa* regelmässig mit Früchten aus seinem Garten, mit einem Anteil seiner Jagdbeute und mit Aehnlichem.

Bateson erwähnt noch einen Anlass, bei dem Speisen als Gabe und Schmuck als Gegengabe dargeboten werden. Wenn ein Kind stirbt, würde sein Mutterbruder den trauernden Eltern Speisen bringen, und der Mutterbruder des trauernden Vaters würde sogar ein Schwein schlachten. Der Geist des Kindes würde die Geschenke wahrnehmen und die Eltern und Grosseltern väterlicherseits die Nahrung verzehren⁴⁶.

19.5. DIE ROLLE DER ZEREMONIELLEN GABEN IM HEIRATSRITUAL

Ein ähnliches, jedoch nicht dasselbe Muster ergibt sich bei der Betrachtung der Heiratsbeziehungen. Wenn ein Mann heiratet, wird seine lokale Gruppe, die von seinem Klan begründet wurde, wesentlich gestärkt: einerseits im ökonomischen Sinn, weil sie eine tüchtige Fischerin bekommt, vor allem aber, weil sie eine Frau gewonnen hat, die Kinder gebären wird. Eine Reihe von Beziehungen wird durch die Heirat neu geformt;

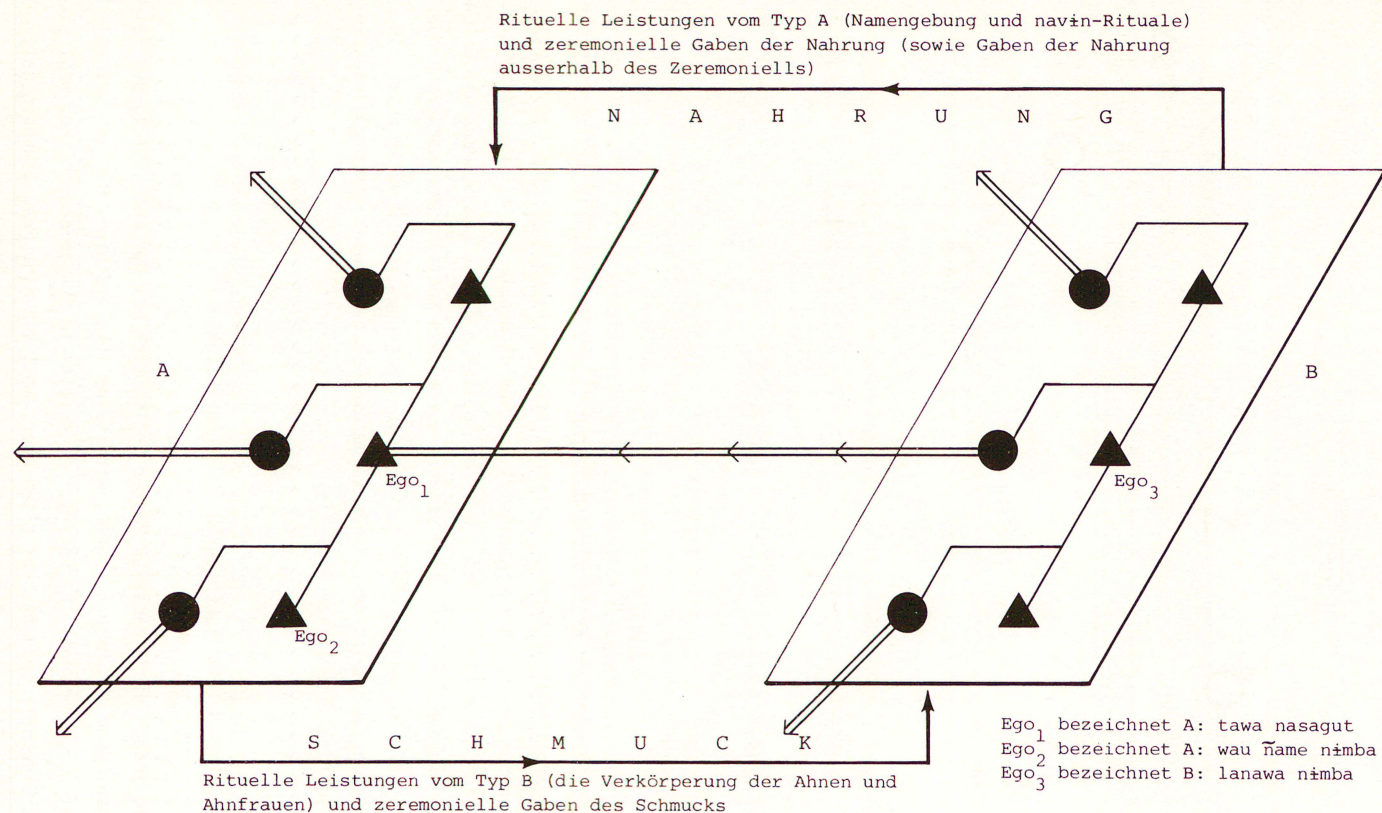


Abb. 53

Die rituellen Beziehungen zwischen zwei verschwägerten Klanen (die Numerierung der Ego ist mit der in Abb. 52 identisch)

die alten Bande werden bestätigt und neu zum Ausdruck gebracht. Der Klan des Bräutigams wird eine grosse Zahl von Schmuckstücken aufbringen und zusammen mit vielen Nutzgegenständen dem Klan der Braut darbieten⁴⁷. Mitunter wurden dafür bis 10 m lange tragbare Gestelle aus Bambus gebaut, einseitig mit flachem Pflanzenmaterial bedeckt, damit man sie reich bemalen konnte. Am oberen Rand des Gestells befand sich eine Reihe von Bambusspitzen in Abständen von etwa 20 cm, und auf diesen hingen Unmengen von Schmuck. Mehrere Männer waren nötig, um das Gestell in den Dorfteil der Braut zu schleppen. Aehnliche Gestelle verwendete man, um auf ihnen die Schädel der Kopffjagdofer aufzureihen.

Den Vorgang der Eheschliessung, bei dem eine junge Frau ihren Klan verlässt und sich zum Klan ihres Ehemannes begibt, wollen wir nicht mit dem gleichen Ausdruck "Gabe" bezeichnen, mit dem wir vorhin die zeremonielle Uebergabe von Gegenständen bezeichnet haben. Als der Klan des *wau* ein Schwein darbot, war es eine Gabe; als der Klan von *lawá* Schmuck darbot, war es eine Gabe. Wenn der Klan des Bräutigams Schmuck darbietet, ist es auch eine Gabe - wenn aber eine Frau sich entschliesst, eine Ehebeziehung einzugehen, ist es sinnwidrig, den Vorgang als eine "Gabe" zu bezeichnen. Die meisten Ehen unter jungen Menschen werden in Palimbei aus eigenem Antrieb der Jungen geschlossen; diese haben eine relativ grosse Chance, ihre voreheliche Beziehung in ein gemeinsames häusliches Leben zu verwandeln, auch wenn ihre Eltern in beiden Klane aus irgendwelchen Gründen dagegen sind. Der Druck der Erwachsenen äussert sich eher darin, dass sie die unabhängigen Liebesbeziehungen der Jungen in die Institution der Ehe umzuwandeln suchen.

Nach dem Normsystem der Iatmul gebührt es der Frau, bei der Einleitung der Liebes- und Heiratsbeziehungen initiativ zu werden. Wenn eine junge Frau ihre Brüder und Schwestern, Väter und Mütter verlässt, um mit ihrem neuen Mann zu leben, haben jene wohl einen *V e r l u s t* erlitten und auf ihr Mädchen *v e r z i c h t e n* müssen, auf keinen Fall aber eine "Gabe" gespendet. Wenn man für Sachgeschenke ein gleiches Wort wie für selbständige menschliche Handlungen verwendet, büsst der Begriff weitgehend seine 'differentia specifica' ein. Bei einer solchen breiten Definition würde der Ausdruck "Gabe" etwa so viel heissen wie "jede Art von Aktivität, die von einem Klan zu einem anderen gerichtet ist". Die Beschreibung der Eheschliessung als eine Sachgabe ist eine Denkoperation, die vielleicht in den Denksystemen bestimmter Kulturen und bestimmter Wissenschaftler eine feste Stellung hat, nicht aber im Denksystem der Iatmul. Sie sind nicht der Auffassung, dass die Schmuckkollektion, die der Klan des Bräutigams an den Klan der Braut übergibt, einen Wert darstellt, der dem Wert der Braut entspräche. Sie behaupten, der Wert einer Frau könne mit nichts Anderem als wiederum mit einer Frau kompensiert werden. Dementsprechend spielt der Gedanke des direkten und indirekten Austausches der Frauen unter den Klänen eine grosse Rolle bei den Versuchen, die ganze verzweigte und unregelmässige Ehestruktur der Dorfgemeinschaft zu ordnen. Da die jungen Menschen so viel Freiheit haben, selbst

ihren Partner zu bestimmen, entstehen immer wieder Eheverbindungen, die nicht als Kompensation für irgendeine vorausgehende Heirat bezeichnet werden können. Die Heiraten schaffen offene Verpflichtungen für die Zukunft, und die Kalkulatoren des Gleichgewichtes werden mit den noch nicht kompensierten Eheschliessungen zu rechnen haben. Wenn sich solche offenen Verpflichtungen ansammeln, kommt es einmal unausweichlich - auch ohne dass es jemand manipuliert hätte - zu einer Eheschliessung, bei der sich die Braut in der umgekehrten Richtung bewegt und damit eine frühere Verpflichtung "kompensiert". Die Aufgabe der Kalkulatoren, der älteren Männer und Frauen von beiden Klanan, ist es, die "nicht-kompensierten" Eheschliessungen zu registrieren und die laufend eintretenden "Kompensationen" auf sie zu beziehen. Das System kann sicher nur deswegen im Gleichgewicht bleiben, weil die Dorfgemeinschaft von Palimbei eine geschlossene Ehestruktur ist; nur eine geringfügige Anzahl von Ehepartnern stammt aus den Nachbardörfern oder verliess Palimbei bei der Heirat.

Diese Menge der ehelichen Beziehungen, die in einer Dorfgemeinschaft bestehen, kann einem ordnungsliebenden Systematiker wie ein undurchdringlicher Dschungel erscheinen. Bateson bemerkt hie und da, die Heiratsstruktur der Iatmul sei wenig "reguliert" und ihre Vorstellungen von den richtigen Heiraten würden "logische Konsistenz" vermissen lassen⁴⁸.

In ihrer Bemühung, die Eheschliessungen unter den Klanan reziprok zu gestalten, haben die Iatmul in ihrem geistigen System mehrere Muster von Reziprozität zur Verfügung; bei der Betrachtung kürzerer Zeitabschnitte und nur weniger Klane auf einmal ergeben sich folgende Strukturfragmente:

(1) Im sogenannten Schwesterntausch begibt sich eine Frau vom Klan A zum Klan B und heiratet dort einen Mann. Eine Frau vom Klan B, eine der Schwestern des oben erwähnten Mannes, die ungefähr zur gleichen Generation gehört wie die Frau von A, begibt sich zum Klan A und heiratet dort einen Mann, einen der Brüder der Frau von A⁴⁹.

(2) Der direkte Tausch zwischen zwei Klanan kann um eine Generation verzögert werden. Eine Frau vom Klan A geht zum Klan B, heiratet dort einen Mann, und erst ihre Tochter geht zurück zum Klan A⁵⁰.

Bei keinem Klan von Palimbei beschränken sich seine Heiratsbeziehungen auf eine solche dyadische Struktur; bei allen verzweigen sich die Heiratsstränge vielfach, wie wir es am Beispiel des Klans Mbowi gezeigt haben.

(3) Die deutlichste positive Heiratsregel ist die *yai-yanan*-Regel. Sie besteht in einer Empfehlung, eine Frau solle in den gleichen Klan heiraten, in den ihres Vaters Vaters Schwester, d.h. die Schwester ihres Grossvaters väterlicherseits, heiratete. Die *yai-yanan*-Regel alleine garantiert jedoch keine Reziprozität. Wenn die Strukturen unter (1) und (2) als eine dyadische Beziehung zwischen zwei Klanan zumindest denkbar waren, setzt die dritte die Beteiligung mehrerer Klane in einer geschlossenen Kette 'per definitionem' voraus. Sonst wäre bei der Einhaltung der Regel nicht nur die Reziprozität der Eheschliessungen, sondern die Existenz dieser

Klane überhaupt in Frage gestellt. Man kann sich verschiedene mehr oder weniger regelmässige oder symmetrische Anordnungen von Klanen in geschlossenen Ketten vorstellen - irgendeine Art verbindlicher Heiratsstruktur, welche die Eheschliessungen mit der 'ultima ratio' einer gleichmässigen Frauenzirkulation von Generation zu Generation ordnet und in deren "Kommunikationskanälen" sich die Frauen in vorherbestimmter Weise bewegen. Um derartige Muster zu bilden, müssten die Autoritätsträger die Partnerwahl ihrer Kinder in einem hohen Mass reglementieren. Den Iatmul ist eine solche Bemühung fremd. Die Ehestrukturen der Iatmul - ebenso wie diejenigen der Europäer - entfalten sich nicht wie abstrakte musikalische Kompositionen, sondern beruhen auf einzigartigen Beziehungen, die aus individuellen affektiven Bindungen und aus individuellen Entscheidungsprozessen hervorgegangen sind.

Bateson beschreibt eine - nach seiner Einschätzung typische - Eheschliessung, die er in Angerman beobachtete. "Das Mädchen hatte schon eine Zeitlang im Hause des Ehemannes gelebt, und man sagte mir, sie wäre ohne viel Aufhebens, d.h. ohne eine Zeremonie, zu ihm gegangen. Der Ehemann machte später den Eltern des Mädchens ein grosses zeremonielles Geschenk, das aus Muscheln und anderen Wertobjekten (shells and other valuables) bestand. Erst bei dieser Gelegenheit veranstaltete man ein grösseres Ritual: das Mädchen schritt - von ihren Verwandten begleitet - vom Elternhaus zum Haus des Bräutigams. Während des Umzugs wurde sie von Kopf bis Fuss mit Schmuck schwer

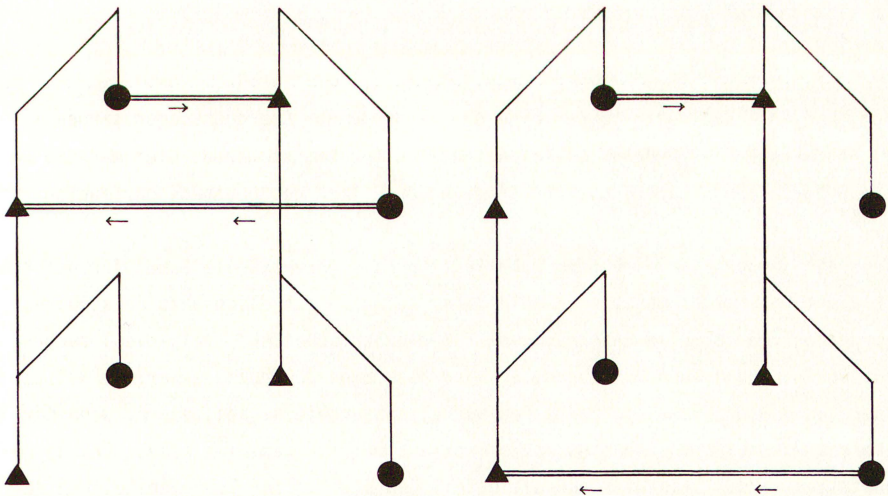


Abb. 54

Symmetrische Formen des Tausches

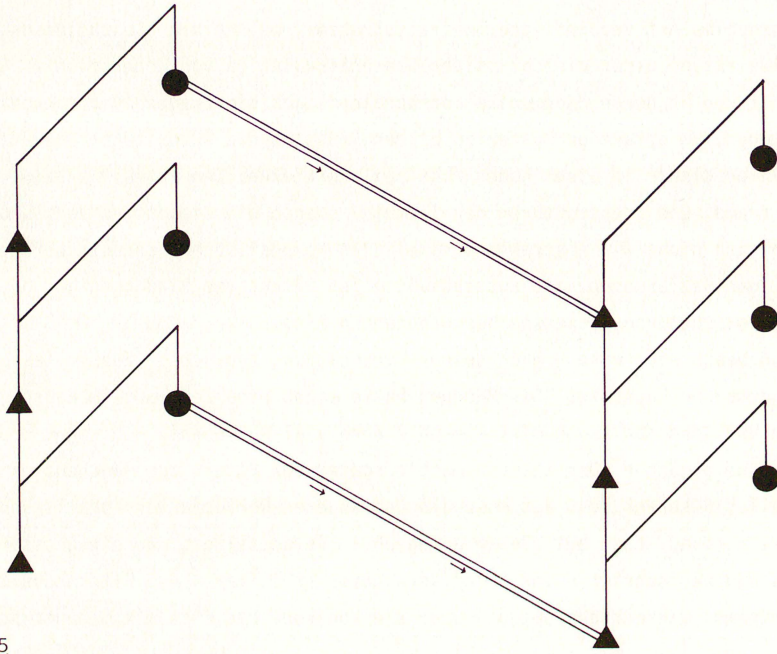


Abb. 55
Der zirkuläre Tausch

beladen, und ihre Begleiter trugen eine grosse Menge von Gebrauchsgegenständen - Töpfe, Fischreusen und andere, die alle festlich geschmückt waren. Dies war die reziproke Gabe zu jenen Gaben, die der Ehemann den Eltern des Mädchens dargeboten hatte."⁵¹

"Wenn ein junger Mann eine Schmuckkollektion [als zeremonielle Gabe] für den Klan seiner Braut beschaffen muss, wird sein Vater selbstverständlich dazu beisteuern, ohne irgendwelche formelle Entschädigung für die Schmuckstücke (valuables) zu erwarten. Der *wau* kann auch beitragen, er wird aber eine Gegengabe erwarten. Meistens wird der junge Mann [dem jetzt geholfen wurde] später einmal beisteuern, wenn der Sohn seines *wau* heiraten und eine Schmuckkollektion [für den Klan seiner Braut] zusammenstellen wird."⁵² In Wirklichkeit beteiligen sich an der Zusammenstellung der Schmuckkollektion nicht nur der Vater und der *wau* des Bräutigams, sondern Dutzende von Verwandten aus mehreren Klanen. Entweder sind es solche, die ihre Schmuckstücke jetzt leihen, um später, wenn sie oder ihre Söhne sie brauchen, diese zurückzubekommen, oder es sind solche, die jetzt eine ältere Schuld begleichen, wie es Bateson

beschreibt. Die Iatmul behalten über viele Jahre hinweg im Gedächtnis, wo sie was beige-steuert haben; eventuell schneiden sie Stäbchen für jedes geliehene Schmuckstück und bewahren diese in Bündeln auf. Diese Gaben und Gegengaben, die beim Heiratsritual erfolgen, spielen sich zwischen zwei ganzen Klanen ab, ähnlich wie es bei grösseren *navén*-Ritualen der Fall war.

Im Heiratsritual finden wir also zwei aufeinander abgestimmte, dennoch aber zwei verschiedene Bahnen des Tausches vor: (a) einen Austausch von Frauen unter den Klanen, der nicht in erster Linie auf der Manipulation der Partnerwahl beruht und meistens eine Abrechnung 'ex post' ist, welche die entstandenen Beziehungsstrukturen institutionalisiert, und (b) einen parallelen Tausch von Schmuckkollektionen und Gebrauchsgegenständen.

Bateson hat diese zwei Bahnen des Tausches ineinanderfliessen lassen und die zere-moniellen Sachgaben zu Unrecht als ein Äquivalent für die Braut aufgefasst, wenn auch nicht ohne 'some hesitation': "...the purchase of a wife is usually spoken of as *wenga*, the same word being equally applicable to the purchase of a canoe or any other object."⁵³ Das englische Wort 'purchase' bedeutet heute so viel wie "Kauf, kaufen" oder, allgemeiner, "Erwerbung" von Eigentum durch eigene Aktion des 'purcha-ser' und nicht etwa durch Erbschaft. Im geldlosen ökonomischen System der Iatmul wer-den Dinge nicht gekauft, sondern getauscht oder geschenkt, wobei es sich bei den Ge-schenken in der Regel um einen Tausch mit verzögerter Gegenleistung handelt. Wenn wir den Warentausch nicht als eine wechselseitige Transaktion auffassen, sondern als ei-ne zweifache Erwerbung je eines Gegenstandes, könnten wir das Wort 'purchase' in sei-ner allgemeineren Bedeutung eventuell verwenden. In den ökonomischen Systemen euro-päischer Art wird aber mit dem Wort 'purchase' vielmehr "die Erwerbung aufgrund einer Zahlung" bezeichnet. Deshalb ist die Verwendung dieses Begriffs bei der Beschreibung der Vorgänge im ökonomischen System der Iatmul irreführend. Im Rahmen der Ehestruk-tur ist das Wort 'purchase' noch weniger am Platz, denn hier handelt es sich in kei-ner Weise um "die Erwerbung von Eigentum". Die Verwendung des Begriffes 'purchase' stellt also gleich zwei Missverständnisse dar: bei der Beschreibung der ökonomischen Tätigkeiten wie bei der Beschreibung der Eheschliessung. Ueberdies impliziert die Aussage Batesons, dass 'bride-wealth' ein Wertäquivalent für die Ehefrau darstelle - das dritte Missverständnis. Das Iatmul-Wort *wenga* können wir mit "Tausch" über-setzen. Wenn die Iatmul die Eheschliessung als *wenga* bezeichnen, liegt diesem Wort-gebrauch die Vorstellung über die Reziprozität von Eheschliessungen zwischen zwei oder mehreren Klanen zugrunde und nicht die Vorstellung vom Kauf der Braut für den Brautpreis⁵⁴. Bei den Iatmul wie in Europa wird es Menschen geben, die in einer zyni-schen Laune sagen würden, die zere-moniellen Gaben an den Klan der Ehefrau seien ver-pufft, wenn sich die Frau als eine schlechte Fischerin erwiesen hatte, wenn sie kin-derlos geblieben ist oder auch ohne einen solchen Grund - einfach, weil man auf sie vorübergehend eine Wut hat. Bei uns, wo man durch Heirat manchmal wirklich zu Vermögen

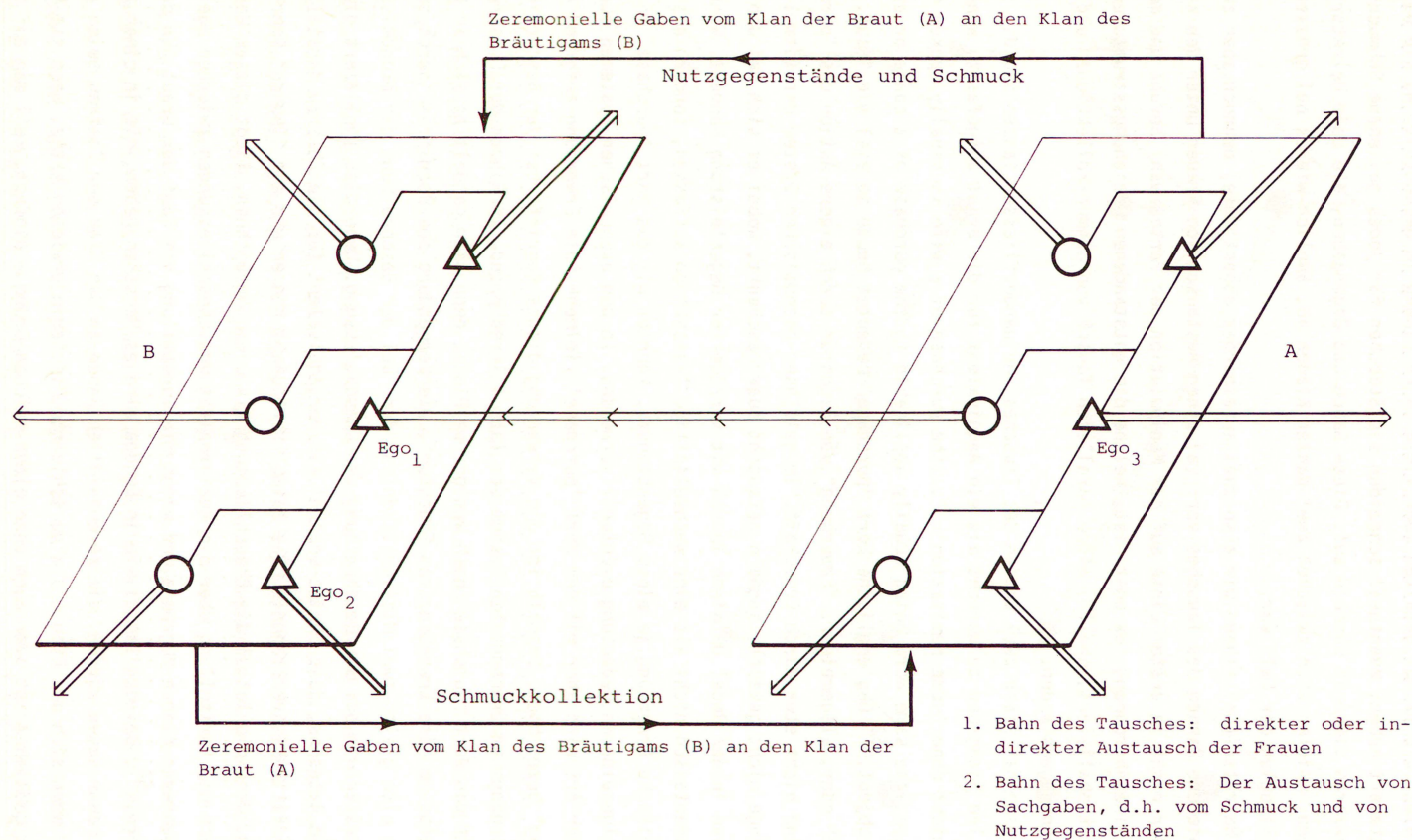


Abb. 56

Die zwei getrennten Tauschkonzeptionen im Heiratsritual (die Numerierung der Ego ist mit der in Abb. 52 und 53 identisch)

kommen kann, haben Zynismen dieser Art ein realistischeres Fundament. Bei den Iatmul gibt es fast keine schlechten Fischerinnen und, wenn eine Frau kinderlos bleibt, wird das Problem durch eine Adoption gelöst, ohne dass die kinderlose Frau als minderwertig behandelt würde. Im gewöhnlichen Fall - so stellen die Iatmul die Verhältnisse dar - bleibt der Klan, der für seine lokale Gruppe eine Ehefrau gewonnen hat, ein ewiger Schuldner ihres Klanes.

Das Diagramm des zeremoniellen Tausches im Rahmen der *wau-lawá*-Beziehung (Abb. 53) und das Diagramm des Tausches beim Heiratsritual (Abb. 56) stellen zwei aufeinanderfolgende Stadien der Entwicklung der Beziehungen zwischen zwei Klänen dar. Nachdem die Eheschliessung zustande gekommen ist und die Gaben und Gegengaben ausgetauscht worden sind, werden im Klan B Kinder geboren - diese sind *lawá* und *na* der Männer des Klanes A, und diese Männer sind *wau* und *mbambu* jener Kinder. Der wechselseitige Strom der zeremoniellen Gaben und der rituellen Leistungen zwischen zwei verschwägerten Klänen setzt sich nun fort.

In unserer Darstellung haben wir uns auf zeremonielle Gaben und rituelle Leistungen beschränkt. Das Verhältnis zwischen zwei verschwägerten Klänen zeichnet sich aber auch durch rege Kooperation im Rahmen des ökonomischen Systems aus. "...die Verwandten der Ehefrau haben immer das Recht, von ihrem Ehemann Hilfeleistungen zu verlangen, z.B. beim Hausbau, wenn eine grössere Gruppe von Arbeitern benötigt wird. Nachdem die Arbeit erledigt ist, wird der Klan der Ehefrau für die, die gearbeitet haben, ein kleines Fest geben oder mindestens Kokosnüsse an sie verteilen. Diese Bewirtung hat den Charakter einer Höflichkeitsgabe; als Entschädigung für die Arbeitsleistung ist sie in der Regel ziemlich unzureichend."⁵⁵ Bei den schwierigen Phasen des Hausbaus helfen nicht nur die Ehemänner, deren Frauen aus dem Klan des Haus-Erbauers kommen, sondern viele weitere Personen, die durch Verschwägerung oder durch Abstammung mit dem Haus-Erbauer verbunden sind; es werden alle Arbeitenden bewirtet, nicht nur die Ehemänner. Die wirkliche Entschädigung besteht darin, dass der jetzige Haus-Erbauer bei anderen Gelegenheiten - als ein anderer Mann sein Haus baute - die gleiche manuelle Hilfeleistung erbrachte oder in der Zukunft erbringen wird.

"Die Regeln des richtigen Verhaltens schreiben vor, ein Mann solle die Verwandten seiner Ehefrau unterstützen, er solle ihnen bei der Arbeit helfen, wenn sie ihre Wohnhäuser und ihre Männerhäuser bauen; er solle ihnen helfen, die grossen Baumstämme für den Kanubau zu transportieren, ihre Gärten sauber zu halten und, wenn sie in Streit geraten, soll er ihre Partei ergreifen." "Wenn ein Mann dem Bruder seiner Ehefrau bei seinen Arbeiten nicht hilft und wenn der arbeitende *tawandu* den Ehemann seiner Schwester sieht, wie er untätig herumsteht, wird er ihn verspotten: 'Schaust du dir deinen *tawandu* an? Ich bin nicht so wie du! Ich pflege meinen *tawandu* zu helfen!'"⁵⁶ Die gleiche Pflicht wie der Ehemann gegenüber dem Klan seiner Ehefrau hat auch sein Sohn gegenüber diesem Klan, der vom Standpunkt des Sohnes aus als Klan der Mutter erscheint. "Ausser seinen rituellen Pflichten und Rechten [dem *wau* gegenüber]

soll der *lawu* seinem *wau* bei solchen Arbeiten wie dem Hausbau helfen... Alle solche Leistungen begrüsst der *wau* mit Gesten und Ausrufen, die ans *navin* erinnern."⁵⁷

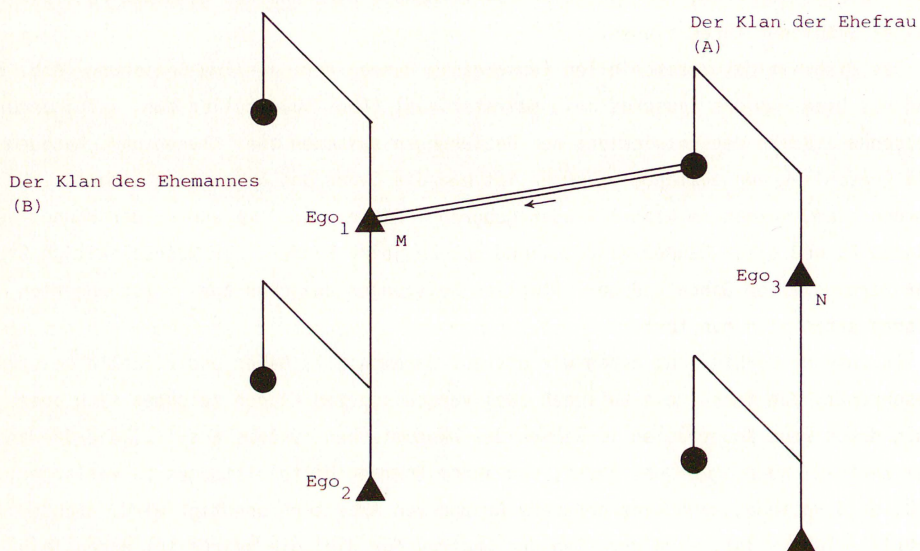


Abb. 57

M ist der faule *landu* (von Ego₃ aus)

N ist der arbeitende *tawandu* (von Ego₁ aus, Ego₂ bezeichnet ihn als *wau*)

20. DIE FORMULIERUNGEN UND DIE FRAGE NACH IHRER VERKNUEPFUNG

20.1. DIE BESTAETIGUNG DER ALLGEMEINEN AUSSAGEN DURCH KONKRETE BEISPIELE

Seine Darstellung und Analyse der Iatmul-Kultur hat Bateson vorwiegend aus allgemeinen Aussagen aufgebaut. Besonderheiten, d.h. konkrete, einmalige und einzigartige Verhaltensabläufe, stehen nicht im Mittelpunkt seines Interesse, ebensowenig konkrete Gedankengänge bzw. konkretes emotionales Geschehen. Selten beschreibt er "Details des Verhaltens", wie er sich gerne ausdrückt, noch seltener komplexere Interaktionen oder Kommunikationen unter den Iatmul. Wenn er konkretes Verhalten oder konkrete psychische Prozesse überhaupt darstellt, sind es immer nur knappe, stichwortartige Angaben, die als Beleg für eine allgemeinere Aussage dienen. Rückblickend, im Jahre 1958, bezeichnete er diesen Typus des Denkens wie folgt: "...relatively concrete observations of behaviour are used to validate generalisations."⁵⁸

Wir greifen ein Beispiel heraus. Bateson stellt fest: "In the attitude towards the mother there is a strong emphasis on loyalty..." Dies wäre also eine allgemeine Aussage. 'Attitude' bedeutet im englischen Sprachgebrauch nicht nur die Einstellung, d.h. einen innerpsychischen Vorgang, sondern auch das Verhalten, d.h. die Taten einer Person. Um der allgemeinen Aussage Halt zu verleihen, beschreibt Bateson eine konkrete Begebenheit: "...a noisy, excitable, almost hysterical husband had beaten his wife with a fire stick, stunned her and burnt her slightly. This husband was not her first, and her son by a former husband interfered on her behalf and took her to his house, where she remained until her husband's temper had died down, when she returned to him."⁵⁹ Dies wäre also ein Fall, ein kleines konkretes Beispiel, das die 'loyalty' in der Einstellung und im Benehmen des Sohnes klar demonstriert. Bateson nimmt offenkundig an, dass derartiges Benehmen in der Iatmul-Gesellschaft typisch ist; und er hofft, dass der Leser ihm ohne weitere Belege glaubt, die Iatmul-Söhne würden sich ihren Müttern gegenüber meistens loyal verhalten. Er hat sicherlich nicht nur diese, sondern zahlreiche weitere Begebenheiten beobachtet, mit denen man eine derartige Einstellung der Iatmul-Söhne demonstrieren könnte. Das angeführte Beispiel soll für alle seine Beobachtungen der Interaktionen zwischen Müttern und Söhnen stehen, es soll in einer Abkürzung zeigen, dass jene allgemeine Aussage in der täglichen Erfahrung verwurzelt ist. Es ist vorstellbar, dass er all die Beobachtungen, die ihn berechtigen, das angeführte Beispiel als typisch zu werten, in seinem Tagebuch notierte. Mit dem Hinweis auf die Anzahl dieser Beobachtungen und auf die Anzahl der Mütter, die sie betreffen, könnte er jene allgemeine Aussage statistisch untermauern.

Wenn aber alle diese Fälle gleich summarisch beschrieben wären wie der zitierte, würde ihre Anzahl den Wert seiner Materialsammlung nicht erhöhen. Die zitierte Be-

schreibung ist nämlich so knapp, dass sie für eine soziologische oder psychologische Analyse nicht ausreicht. Wir müssten mehr über die beteiligten Personen erfahren, sowohl über ihre Persönlichkeit wie auch über den Verlauf der Ereignisse. Wir müssten uns eine Vorstellung von den Motiven der Akteure bilden können, von den konkreten Anlässen für ihre Reaktionen und von ihren bewussten Absichten; zu den Interpretationen des Forschers müsste man die Aussagen der Beteiligten selbst beifügen und - wenn diese zwei Bilder nicht übereinstimmen - eine Interpretation des Unterschieds versuchen. Dies wären die geläufigen Anforderungen an eine Falldarstellung.

Die längste Darstellung eines konkreten sozialen Prozesses, die sich im Werk Batesons findet, ist die Beschreibung eines Streites zwischen zwei Brüdern vom Klan Kwansi, nämlich zwischen Mambiabwan und Kawolabwan; sie erstreckt sich über drei Druckseiten. Als Kawol eine Reise in den nördlichen Wald unternahm, versuchte Mambi die Frau seines Bruders zu verführen. Bevor er Erfolg haben konnte, wurde er entdeckt, und der Vorfall wurde Kawol nach seiner Rückkehr berichtet. Der beleidigte Ehemann begann einen Streit mit seinem Bruder, aber auch mit seiner Frau, weil er angenommen hatte, dass sie ihm wohl untreu gewesen wäre, wenn andere Hausbewohner die Versuche Mambis nicht bemerkt hätten. Der Streit weitete sich aus, die Verwandten seiner Frau mischten sich ein, auch die Generation der Eltern des Ehepaares. Schliesslich waren neun bis zehn Personen an der leidenschaftlichen Auseinandersetzung beteiligt, die mehrere Tage dauerte⁶⁰. Bei der grossen Anzahl von Personen und einzelnen Interaktionen, die in dieser Schilderung vorkommen, ist auch diese Darstellung sehr knapp. Keine der einzelnen Interaktionen ist gründlicher beschrieben, als es in dem Beispiel des loyalen Sohnes der Fall war, und alle Mängel und Beschränkungen, die wir für jenes erste Beispiel festgestellt haben, gelten auch für diese umfangreichste Verhaltensbeschreibung im Werk Batesons. Diese wurde auch nur als ein Beleg für die allgemeine Aussage angeführt, dass es in der Iatmul-Gesellschaft keine zentrale Macht gebe, die Normübertretungen bestrafen würde. "The tendency of the people is to phrase every offence as an offence against somebody and to leave the business of inflicting sanctions to the offended people." "...the offender expects his own people to be active on his side and the quarrel remains one between two peripheral groups, never taking the centripetal form which we might phrase as 'Rex or state versus So-and-So'."⁶¹ Die Art der Konfliktlösung, die bei den Iatmul üblich ist, hat Bateson 'lateral sanction' genannt. Die rudimentäre Beschreibung des komplizierten Streites illustriert zwar sehr gut die allgemeinen Aussagen, mit denen das typische Konfliktlösungsmodell charakterisiert wurde, vermittelt uns aber keine Einblicke in die Dynamik des sozialen Vorgangs selbst und liefert keine noch so bescheidene Grundlage für eine soziologische oder psychologische Analyse. Die Motivation der Teilnehmer, die Situation, die auf sie Druck ausübt, ihre bewussten Ziele, die Logik ihres Verhaltens oder ihre emotionalen Reaktionen - das alles bleibt im Dunkel. Mit Recht kann man die Frage stellen, ob es sinnvoll sei, den betreffenden Streit gründlicher zu beschreiben, da

ohne einen expliziten oder impliziten analytischen Gesichtspunkt jede Beschreibung zwecklos bleibt; ohne eine interpretative Idee lohnt es sich gar nicht, die Mühe einer subtilen Verhaltensbeschreibung auf sich zu nehmen.

Gleiches gilt für das ganze Buch Batesons; auf allen Ebenen seiner Darlegung finden wir höchstens derartige rudimentäre Beschreibungen des konkreten Verhaltens, die als Beleg für eine allgemeine Aussage angeführt werden. Sehr oft unterlässt er sogar jeden Hinweis auf das konkrete Verhalten und begnügt sich bei der Illustrierung der allgemeinen Aussagen mit Fragmenten des geistigen Systems: eine normative Regel, eine Redensart oder irgendein besonderer Strukturteil des Verwandtschaftssystems sollen als Beleg, als empirische Verwurzelung dienen. Im Kapitel VII "The Sociology of Naven" macht Bateson Aussagen über den Absplittierungsvorgang, der sich im Leben der Iatmul-Dörfer immer wieder abspielt. Eine Unterabteilung der Dorfgemeinschaft sondert sich vom Rest ab, zieht aus und gründet eine neue Siedlung. Auf 22 Druckseiten dieses Kapitels trägt er sehr verschiedenartiges Material zusammen, um seine allgemeinen Aussagen über diesen Vorgang zu belegen. Bei seinen Betrachtungen unterlässt er es aber gänzlich, mindestens eine einzige konkrete Absplittierung zu beschreiben. Die Grösse der abgesplitterten Gruppe, die Grösse des Restes, die Konfliktlage, in der die Auswanderung beschlossen wurde, die Rolle des Führers, Entscheidungsprozesse und interne Konflikte innerhalb der abgesplitterten Gruppe, die Reaktionen der Zurückbleibenden, das Ausmass und der Charakter der Beziehungen, die weiterhin zwischen der abgesplitterten Gruppe und dem Mutterdorf bestehen bleiben - das alles und viele andere Fragen, die sich sofort ergeben würden, wenn er die Beschreibung eines konkreten sozialen Vorgangs versucht hätte, blieben unberücksichtigt. Nur eine allgemeine Aussage wurde illustriert: "fission follows patrilineal linkages and breaks the affinal links."⁶² Das grosse Thema seines Buches *Naven* ist die Beziehung zwischen zwei verschwägerten Klanen und deren ritueller Aspekt, insbesondere das *navén*-Ritual; dennoch beschreibt er keine einzige konkrete Beziehung zwischen zwei Klanen.

Es ist nur begreiflich, dass Bateson bei der Konstruktion des Gesamtbildes der Iatmul-Kultur nicht für jeden einzelnen kulturellen Bereich ausgiebige, ausführliche und anschauliche Schilderungen schreiben konnte. Wie er selbst sagt: "After all, we set out to do the impossible, to collect an exceedingly complex and entirely foreign culture in a few months..."⁶³ Aber auch in dem Bereich seiner Erfahrung, den er zum zentralen Gegenstand seiner Analyse machte - beim *navén*-Ritual -, sind seine Berichte und Beschreibungen nicht sehr ausführlich: die umfangreichste *navén*-Beschreibung ist weniger als drei Druckseiten lang, die meisten sind bedeutend kürzer.

In der vorliegenden Arbeit befasse ich mich vorwiegend mit Verhaltensbeschreibungen Batesons und mit den Fragmenten des geistigen Systems, die ihm die Iatmul selbst in fertiger Formulierung mitgeteilt haben. Seine eigenen allgemeinen Aussagen, d.h. vor allem sein kulturtheoretischer Aufbau, werden im Hintergrund belassen. Diese Ideen müsste man selbstverständlich auch in Betracht ziehen, wenn man seinem Werk gerecht

werden möchte. Meine Konzentrierung auf die empirische Grundlage der Batesonschen Abhandlung ist also eine Beschränkung und das Bild, das sich daraus ergibt, notwendigerweise eine Verzerrung seiner wissenschaftlichen Leistung.

20.2. DIE IDENTIFIKATION DER GESCHWISTER

Bateson formulierte eine Reihe allgemeiner Aussagen und bezeichnete sie als Teile der kulturspezifischen Denkstruktur der Iatmul. Viele von diesen allgemeinen Aussagen betreffen typische Einstellungen und Verhaltensweisen wie die Aussage über die Loyalität des Sohnes seiner Mutter gegenüber, die wir im vorigen Abschnitt zitierten. Eine andere Art allgemeiner Aussagen, aus denen das Denksystem der Iatmul bestehen soll, stellen die Identifikationsregeln dar. Eine solche Regel legt fest, welche Typen von Verwandten "identifiziert" sind. Wenn zwei Brüder "identifiziert" sind, heisst es, dass sie gleiche oder ähnliche Einstellungen haben, vor allem aber dass sie sich ähnlich verhalten. Bateson bezieht seinen Begriff der Identifikation - im bewussten Gegensatz zur psychologischen Theorie - vor allem auf das beobachtbare Verhalten⁶⁴. "When I say that siblings are identified I mean that in this culture there is a large number of details of culturally standardised behaviour in which the behaviour of one sibling resembles that of the other; and I also mean that many details of the behaviour of outside individuals towards one sibling are reproduced in their behaviour towards the other."⁶⁵

Aus solchen Elementen, d.h. aus diesen zwei Arten allgemeiner Aussagen konstruiert Bateson mehrere Ableitungsreihen, die er dann als komplexere, grössere Teile des Denksystems der Iatmul hinstellt. Wenn also zwei Brüder identifiziert werden, werden sie folglich beide ihrer Mutter gegenüber ähnlich loyales Verhalten zeigen. Bateson bekennt mehrmals, dass er diese Denkweise und den Begriff der Identifikation von A.A. Radcliffe-Brown übernommen habe, gibt aber die Stellen nicht an, die er meint. Wenn wir im Werk Radcliffe-Browns suchen, finden wir zwar die Vorbilder, an denen sich Bateson offensichtlich orientierte, nicht aber das Wort Identifikation. Im Jahre 1924 bestimmte Radcliffe-Brown das semantische Kriterium der terminologischen Zusammenfassung der gleichgeschlechtlichen Geschwisterreihe wie folgt: "Das Klassifikationsprinzip, das in den primitiven Gesellschaften gewöhnlich angewendet wird, bezeichne ich als das Prinzip der Aequivalenz der Brüder. Mit anderen Worten: wenn ich zu einem Mann in einer bestimmten Beziehung stehe, so stehe ich zu seinem Bruder in einer Beziehung vom gleichen Typus (in the same general kind of relation); es verhält sich gleich mit einer Frau und ihrer Schwester. Auf diese Weise gilt der Vaterbruder als eine Art Vater, und seine Söhne gelten dementsprechend als Verwandte der gleichen Art wie Brüder. Ähnlich gilt die Mutterschwester als eine andere Mutter und ihre Kinder als Brüder und Schwestern."⁶⁶

Solange wir den Anwendungsbereich des Prinzips der Aequivalenz der Brüder auf den Sprachgebrauch beschränken, bleibt seine Gültigkeit unerschüttert. Wenn wir seine Anwendung auf den Bereich der Verhaltensmuster und der Beziehungsstrukturen ausdehnen möchten, geraten wir bald in Schwierigkeiten. Es ist unmöglich, dass ein Mann zu einem halben Dutzend seiner Onkel väterlicherseits die gleiche Beziehung unterhalten würde. Wenn eine Mutter, in Europa oder auf Neuguinea, alle ihre Söhne mit dem Terminus "Sohn" bezeichnet, wird sie dennoch zu jedem von ihnen eine einzigartige, unwiederholbare Beziehung haben. Trotzdem ist es nicht sinnlos, nach eventuellen gemeinsamen Aspekten in ihrem Verhalten zu fragen, nach Beziehungsstrukturen, die in bezug auf jeden ihrer Söhne gleich sind. Dies würde aber eine sozialpsychologische Verhaltensanalyse voraussetzen, die ebenso in Europa wie auf Neuguinea schwer zu leisten ist.

Radcliffe-Brown war sich des zwiespältigen Charakters der Frage bewusst. Einerseits wandte er sich gegen die Neigung der Ethnologen, die Terminologien mit den übrigen Beziehungsstrukturen zu verwechseln: "Die Art und Weise, wie die Verwandten zu sozialen Zwecken in Gruppen eingeteilt werden, steht zwar in einem Zusammenhang mit der Terminologie, dennoch kann sie aufgrund der Kenntnis der Terminologie nur unsicher und in groben Zügen erschlossen werden. Es ist nötig, dass man sie [die Art und Weise der Gliederung] beobachtet."⁶⁷ Auf der anderen Seite verteidigte er seine Ueberzeugung, dass der Begriff der sozialen Aequivalenz der Mitglieder einer bestimmten Terminus-Klasse wirklich auch konkrete Beziehungsstrukturen betrifft. "Dieses Prinzip ist nicht nur eine Angelegenheit der Terminologie. Es ist das wichtigste soziologische Prinzip, welches das ganze Leben der [ursprünglichen] Australier durchzieht. Es leitet sich vom Faktum ab, dass eine sehr starke, vertrauliche und dauerhafte soziale Bindung zwischen zwei Brüdern besteht, die in derselben Familie geboren und aufgewachsen sind. Diese brüderliche Solidarität, ein Ausdruck und eine Folge der familiären Solidarität, ist für jedermann ziemlich augenfällig, der die [australischen] Eingeborenen studiert hat." Wenn unter mehreren Onkeln eine derartige starke Bindung besteht, kommt ein Kind seinerseits nicht darum herum, zu allen diesen Onkeln eine ähnliche Beziehung bzw. eine Beziehung vom gleichen Typus herzustellen, wenn es mit ihnen lange Zeit eng zusammenlebt. "...Wenn zwischen zwei Personen A und B eine starke, vertrauliche und dauerhafte Bindung besteht, und wenn eine dritte Person C eine wichtige soziale Beziehung zu B entwickelt, ergibt sich eine Tendenz, diese Person C in eine enge Beziehung auch zu A zu bringen. Das abgeleitete Verhältnis zwischen C und A wird selbstverständlich davon abhängen, welche Art der Beziehung bereits zwischen A und B bestanden hatte. Im Falle der sozialen Organisation der Australier [verhält es sich so]: Als Folge meiner Geburt und der elterlichen Pflege befinde ich mich in einer spezifischen Beziehung zu meinem Vater. Da zwischen ihm und seinem Bruder - wie gezeigt wurde - eine besonders vertrauliche Bindung besteht, gerate ich in eine gleich enge Beziehung mit meinem Vaterbruder, und im Rahmen dieser Beziehung

wird es für mich zu einem zweiten Vater. Dies scheint das wichtigste Prinzip zu sein, das den klassifizierenden Gebrauch der Verwandtschaftstermini und die soziale Organisation der Australier bestimmt." Gleiche Verhältnisse wiederholen sich in aufeinanderfolgenden Generationen und tragen zur Integration des Klandes bei⁶⁸.

Diese Auffassung der sozialen Verhältnisse hat Bateson übernommen; er verwendet bloss anstelle der Äquivalenz den Ausdruck Identifikation. "Professor Radcliffe-Brown has suggested that when the same term is used for a number of different relatives the behaviour towards those relatives is based on a common pattern..." "For the handling of cultural elements as parts of a structure Radcliffe-Brown has suggested a very useful technique involving the use of the technical term identification."⁶⁹ Bei der Beschreibung der sozialen Struktur der Iatmul-Dorfsgemeinschaft bedient sich Bateson des Radcliffe-Brownschen Denkmodells: "...ganze Serien von Verwandten werden in einer klassifizierenden Art und Weise um den zentralen Nukleus [der Kleinfamilie] gruppiert. Solche fundamentalen Prinzipien [werden dabei angewendet] wie die Identifikation der Geschwister untereinander, die Identifikation eines Mannes mit seinem Vater und mit seinem Grossvater, und die Formierung der ganzen Klane zu besonderen Einheiten..."⁷⁰ Im Gegensatz zu den zitierten Ausführungen Radcliffe-Browns betont Bateson, dass nur bestimmte kulturell standardisierte Verhaltensweisen durch das Prinzip der Äquivalenz bzw. der Identifikation betroffen werden: "It is only true of ritual duties and formulations of 'proper' behaviour." Eine Menge ganz individueller und besonderer Verhaltensweisen von Geschwistern wäre damit ausgeschieden, und die Identifikationsregel würde für sie nicht gelten; es bliebe lediglich 'a ritually and linguistically expressed social identity'⁷¹.

In den Ausführungen Radcliffe-Browns werden Beziehungsstrukturen festgestellt, die zwar ihrer Art nach Strukturen der familiären Solidarität sind, sich aber auf viel grössere Gruppen als die europäische Kleinfamilie erstrecken: eventuell bestimmen sie die soziale Struktur einer ganzen Gemeinschaft, die über ein gemeinsames Territorium verfügt⁷². Auch wenn wir die Existenz solcher durchgehenden und ausgedehnten Beziehungsstrukturen annehmen, bleiben immer noch mehrere Fragen offen. Es ist zunächst die Frage nach der Wechselwirkung zwischen diesen ausgedehnten Beziehungsstrukturen und ihrem Vorbild innerhalb der Elementarfamilie: Wie wirkt sich eine derartige Ausdehnung auf die engeren familiären Beziehungen aus? Wo beginnen die gesellschaftlichen Strukturen, die nicht mehr durch das Vorbild der Kleinfamilie geprägt werden? Wie wirken sich diese gesamtgesellschaftlichen Strukturen auf die Familienstruktur aus?

Zweitens stellt sich die Frage, in welcher Hinsicht die Beziehungen einer Person zu den Mitgliedern einer Terminus-Klasse wirklich "uniform" sind, auch wenn wir uns auf die Betrachtung der Rituals beschränken⁷³. Wie können wir den Begriff der "starken, vertraulichen und dauerhaften Bindung" (the strong, intimate and permanent social bond) näher bestimmen? Es ist sicher nicht leicht, dieses komplexe, repetitive und in seiner Totalität unfassbare Phänomen zu analysieren, um entscheiden zu können,

welche Aspekte einer Beziehung von der Identifikationsregel betroffen sind und welche nicht. In welcher Beziehung stehen diese "äquivalenten" bzw. "identischen" Verhaltensweisen zu den übrigen, divergierenden Verhaltensweisen? Schliesslich: wie können wir den Unterschied bestimmen, der zwischen den menschlichen Gruppen besteht, die ein solches ausgebautes "klassifikatorisches" System der Verwandtschaftstermini aufweisen, und jenen, bei welchen das entsprechende System nur eine rudimentäre Gestalt hat?

Die Identifikation zwischen gleichgeschlechtlichen Geschwistern nimmt Bateson zwar als eine selbstverständliche Voraussetzung der Erweiterung der Beziehungsstrukturen an, jedoch spielen sie in seinen Analysen eine unwesentliche Rolle. Eine um so wichtigere räumt er der Identifikation ein, die zwischen Geschwistern verschiedenen Geschlechts gilt. Auch diese Identifikation (zwischen Bruder und Schwester) und ihre Folgen für die Beziehung zwischen dem Kind dieser Schwester und seinem Onkel mütterlicherseits hat schon Radcliffe-Brown im Jahr 1924 beschrieben: "Mit Hilfe dieses Prinzips [Identifikation bzw. Äquivalenz zwischen den gleichgeschlechtlichen Geschwistern] gelangte man in den primitiven Gesellschaften zu einer Festlegung der Verhaltensmuster gegenüber den Onkeln [väterlicherseits], den Tanten [mütterlicherseits] und ihren Kindern [man nennt sie gleich wie den eigenen Vater, die eigene Mutter und die eigenen Geschwister]." "Dieses Prinzip ergibt aber kein klares Verhaltensmuster gegenüber dem Mutterbruder und der Vaterschwester. Es wäre natürlich denkbar, den Mutterbruder als dem Vater ähnlich und die Vaterschwester als der Mutter ähnlich zu betrachten, und diesen Weg scheinen auch einige wenige Gesellschaften eingeschlagen zu haben. [...] Dies ist aber nur für solche Gesellschaften charakteristisch, in denen das 'classificatory system of kinship' entweder schwach entwickelt ist oder zum Teil verwischt wurde. Wo dieses System aber einen hohen Grad der Ausgestaltung erreicht hat, macht sich eine andere Tendenz bemerkbar; man entwickelt Verhaltensmuster gegenüber dem Mutterbruder und der Vaterschwester in der Weise, dass man den ersten als eine Art männliche Mutter und die zweite als eine Art weiblichen Vater auffasst."⁷⁴

Die Iatmul inszenieren solche Verhältnisse mit einer seltenen Klarheit und Eindringlichkeit. *Wau*, d.h. der Mutterbruder, zieht zum *navén* weibliche Kleider an, begibt sich zum Kind seiner Schwester und ruft aus: "Ich habe dich geboren! Ich bin meine Schwester!" Eventuell stellt er noch die Wehen pantomimisch dar. Die Vaterschwester, *yau*, zieht die männlichen Kleider an, begibt sich zum Kind ihres Bruders und sagt: "Ich habe dich gezeugt! Ich habe es mit deiner Mutter getrieben und habe sie geschwängert!" Man kann sich kaum eine offensichtlichere Identifikation vorstellen.

Radcliffe-Brown zögert etwas, ein neues Prinzip nach dem Vorbild der Brüder- bzw. Schwesternäquivalenz aufzustellen - etwa: das Prinzip der sozialen Äquivalenz zwischen Bruder und Schwester. Er ist sich bewusst, dass die Verschiedenheit der Geschlechter die Beziehungsstrukturen weiter kompliziert. Dennoch, findet Radcliffe-

Brown in der Beziehung des Mutterbruders zum Kind seiner Schwester ähnliche Verhaltensweisen wie in der Beziehung von Mutter und Kind; und in der Beziehung der Vaterschwester zum Kind ihres Bruders solche, die in der Beziehung des Vaters zu seinem Kind vorkommen. An dieser Stelle knüpft Bateson im Jahr 1936 an⁷⁵. Er führt aus, in der Iatmul-Kultur existiere eine "Identifikation" zwischen dem Bruder und der Schwester. "Wenn ich sage, dass die Geschwister i d e n t i f i z i e r t sind, meine ich damit, dass es in dieser Kultur eine grosse Anzahl von kulturell standardisierten Verhaltensabläufen gibt, in welchen das Verhalten eines von zwei Geschwistern dem Verhalten des anderen gleicht; ich meine auch, dass viele Verhaltensweisen der Aussenstehenden zu einem von zwei Geschwistern im Verhalten zum anderen nachgemacht werden." Bateson betont, dass es sich bei dieser Identifikationsregel um ein partikuläres positives Urteil handelt, durch das eine nicht näher bezeichnete Art der Gattung ausgesondert wurde. In einer strengeren Formulierung also: unter den kulturell standardisierten Verhaltensweisen der Geschwister gibt es e i n i g e , die bei beiden - oder bei mehreren - Geschwistern gleich oder ähnlich sind, d.h. als "ein Element der Identität zwischen dem Bruder und seiner Schwester" betrachtet werden können⁷⁶. Im folgenden führe ich aus, welche Belege Bateson anführt, um dieser Identifikation einen Inhalt zu geben.

(1) Bei der Namengebung innerhalb eines Klans pflegt man einem Bub und einem Mädchen Namen zu geben, die sich nur in den geschlechtsspezifischen Endungen unterscheiden⁷⁷. Im Diagramm der Beziehungen zwischen den Klanen Mbowi und Kengwivara (Abb. 48) sind die Namen der sechs Kinder von Tĩmbĩn und Miat angeführt. Der Hauptteil des Namens von Kasoagwi ist derselbe wie der Hauptteil des Namens von Kasombangĩ; -agwi und -mbangĩ sind zwei von 30 Namenendungen der Iatmul-Sprache, die erste weiblich, die zweite männlich. Dies heisst natürlich nicht, dass der männliche Kaso mit der weiblichen Kaso in höherem Grad oder Mass identifiziert wäre als mit Kwaigambu oder mit anderen Geschwistern. Weder im Ritual noch im Alltag lassen sich Anzeichen finden, dass die zwei Kaso für ihre Eltern oder Onkel in einer anderen Art und Weise miteinander identifiziert wären als mit den übrigen Geschwistern. Diese Einzelheit der Namengebung bezeugt aber zumindest, dass für die Iatmul die Geschwisteridentifikation ein bewusster Gedanke ist, und dass sie diesen bei der Gestaltung des Namenssystems und beim konkreten Akt der Namengebung berücksichtigt haben.

(2) Der zweite Beleg stammt auch aus dem Sprachsystem: wenn Kasoagwi und ihre Geschwister über den Klan Mbowi sprechen, benützen sie kaum den Eigennamen Mbowi, sondern einen generischen Terminus für den mütterlichen Klan, eine Art Kompositum - *wau ñame nĩmba*; *wau* heisst "Mutterbruder", *ñame* "Mutter", *nĩmba* "Menschen, Leute, Personen"⁷⁸. Das heisst also, wenn ein Iatmul den Klan seiner Mutter bezeichnen will, greift er die Verwandtschaftstermini heraus, die ein Geschwisterpaar bezeichnen. Allerdings, bei der Bezeichnung des gleichen Klans kann er auch ein anderes Kompositum verwenden - *wau mbambu nĩmba*; *mbambu* heisst u.a. "Grossvater mütterlicherseits".

In diesem Fall werden zwei Personen herausgegriffen, die sich im Verhältnis Vater-Sohn befinden. Diesen Umstand könnte man als Beleg für eine andere Identifikation, diejenige zwischen Vater und Sohn, verwenden, wie es Bateson auch getan hat⁷⁹.

(3) Beim Versuch, die Identifikation des Bruders und der Schwester zu demonstrieren, hat Bateson einen Beleg nicht angeführt: die Geschwister mit verschiedenem Geschlecht - wenn man sie als Individuen anspricht - werden von ihren Eltern mit demselben Terminus bezeichnet, nämlich mit *ñan*, was wir als "Kind" übersetzen können. Vom Standpunkt des Onkels mütterlicherseits aus gilt dasselbe: unabhängig vom Geschlecht werden sie *lawá* genannt. Vom Standpunkt der Tante väterlicherseits aus werden dieselben Kinder, wieder unabhängig von ihrem Geschlecht, *kangét* genannt. Mit einer zusätzlichen Spezifikation kann man die Unterscheidung der Geschlechter einführen: *ndu ñan*, *tagwa ñan*; *ndu* heisst "Mann", *tagwa* "Frau". Dies wird aber selten gemacht; man unterscheidet das Geschlecht mit grösserem Nachdruck erst, wenn die Kinder in Gruppen auftreten: *tagwa ñangu*, *nanduga ñangu*. *Ñangu* ist ein Kollektivum, das eine Gruppe bezeichnet, die sich aus Kindern oder Jugendlichen zusammensetzt; *nanduga* ist ein Ausdruck, den ich nicht genau übersetzen kann; jedenfalls heisst *nanduga ñangu* einfach "Knabengruppe". *Mat ñangu pat ñangu* bezeichnet eine Gruppe mit gemischtem Geschlecht. Im Gegensatz zu den europäischen Terminologien gibt es keine Termini, die unseren Begriffen "Sohn" und "Tochter" direkt entsprechen würden.

(4) Bateson gibt noch eine weitere Besonderheit der Verwandtschaftsterminologie der Iatmul an. Ein Ehemann nennt seine Ehefrau *tagwa* und ihren Bruder *tawandu*, was

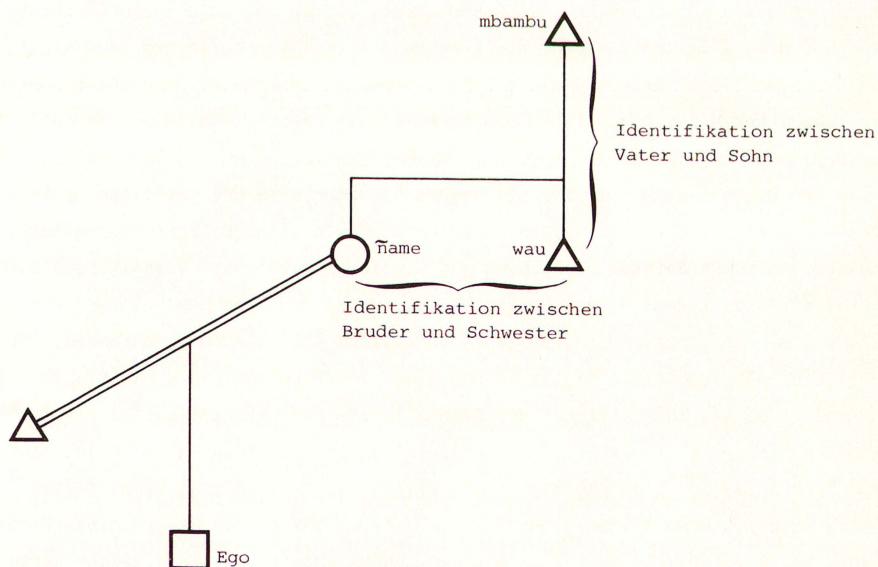


Abb. 58

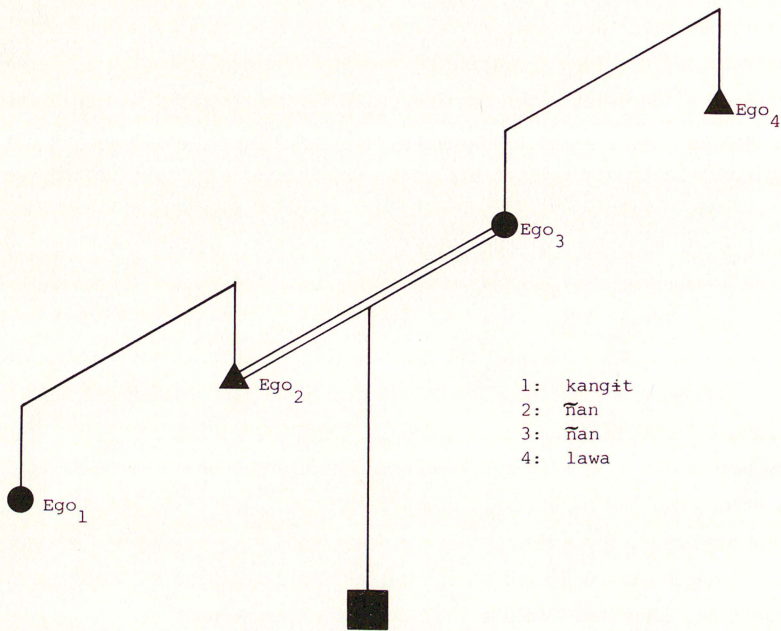


Abb. 59

offenkundig aus *tagwa* und *ndu* zusammengesetzt ist. In der umgekehrten Richtung bezeichnet dieses Geschwisterpaar den Ehemann mit zwei verschiedenen Termini, (je nach dem Geschlecht des Sprechenden): die Frau nennt ihren Ehemann *lan*, ihr Bruder nennt ihn *landu*. Der Hauptteil dieser Termini (*lan*) ist wieder, wie im ersten Fall, identisch⁸⁰.

In den Belegen unter (1) bis (4) werden Strukturteile des geistigen Systems beschrieben. Kein anderes Verhalten wurde beschrieben als das "Sprachverhalten". Anschliessend führt Bateson Beschreibungen "aussersprachlicher" Verhaltensabläufe an.

(5) Er zitiert eine mythische Erzählung, in der von zwei Geschwistern die Rede ist, die gemeinsam bestimmte typische ökonomische Aktivitäten durchführen. Sie halten dabei die geschlechtsspezifische Trennung der Berufsrollen ein - was sie eher scharf unterscheidet als identifiziert erscheinen lässt. Eine Identifikation könnte man einerseits hinter ihrer vorbildlichen Kooperation suchen, andererseits darin, dass die Erwachsenen für beide Geschwister gleichzeitig das *navin*-Ritual veranstalten⁸¹.

(6) Wenn ein Mann seinen Kindern Namen gibt, nimmt er die Namen seines Vaters und seiner Onkel väterlicherseits, um sie den Söhnen zuzuteilen; in gleicher Weise nimmt er die Namen der Schwestern seines Vaters, um sie den Töchtern zuzuteilen. Dies würde sich eher als ein Beleg für eine andere Identifikation eignen, die Bateson bei seiner

Analyse nicht berücksichtigt: die Identifikation zwischen alternierenden Generationen. Er zieht es jedoch vor, in den Umständen der Namengebung einen Beleg für die Identifikation der Geschwister zu sehen. Bevor die Namen einer Frau, die gestorben ist, wieder verwendet werden können, müsse die Identifikation mit ihrem Bruder betont werden: 'the identification must be made real in behaviour - especially in ceremonial behaviour', 'the identification of a brother with the woman must apparently be demonstrated in ceremonial behaviour'. Das folgende "zeremonielle Verhalten" der Klanbrüder nach ihrem Tod soll die 'identification of siblings of opposite sex' bezeugen: Es ist die Aufgabe ihres Bruders, ihren toten Körper festlich zu bekleiden und ihr Gesicht mit einem Muster zu bemalen; die gleiche Bemalung trug sie, als sie Braut war, und die gleiche trägt auf seinem Gesicht der Tänzer, der eine Ahnfrau darstellt. Wenn umgekehrt der Ehemann einer Frau stirbt, bezeugen ihre Brüder oder die Söhne ihrer Brüder mit einem kleinen Ritual, dass der Klan, aus dem sie stammt, zu ihr steht. In beiden Fällen, sei sie gestorben oder nur sehr alt geworden und verwitwet, beanspruchen ihre Klanbrüder die Namen, die sie in ihrem Leben getragen hat⁸².

(7) "Der Bruder einer Braut spielt oft eine aktive Rolle bei der Vorbereitung der Heirat. Wenn der künftige Ehemann um eine Frau wirbt, wird ihr Bruder in ihre Feuer- schale verzauberte Gegenstände legen, damit sie sich verliebt; schliesslich begleitet er sie, wenn sie in der Nacht ins Haus ihres Bräutigams geht."⁸³

Sind diese sieben Belege überzeugend? Zeigen sie wirklich, dass es ein "Element der Identität zwischen dem Bruder und der Schwester" gibt? Tun wir es mit einer gewissen Berechtigung, wenn wir innerhalb von jenem wissenschaftlichen Konstrukt, das wir Iatmul-Kultur nennen, diese "Identifikation" ansiedeln? Und wollen wir dann glauben dass die "kulturell standardisierten" internen Systeme der Iatmul-Individuen eine solche Identifikationsregel einschliessen?⁸⁴ Die Verhaltensbeschreibungen unter (5), (6) und (7) bezeugen meines Erachtens nicht, dass es eine solche "kulturelle Struktur" gibt. Vor allem unter (6) finde ich überhaupt keine Identifikation im Sinne Batesons, d.h. keine Angleichung des Verhaltens zwischen Bruder und Schwester. Wenn wir erführen, die Schwester würde das Gesicht ihres verstorbenen Bruders auch bemalen

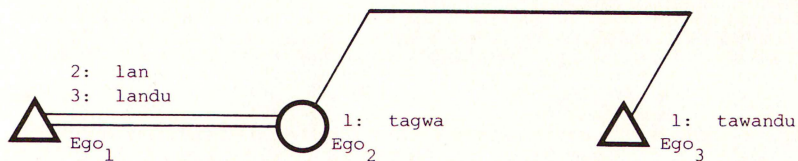


Abb. 60

oder sie würde für ihren verwitweten Bruder ein Ritual veranstalten, erst dann könnten wir von "Elementen der Identität" reden. Es ist zwar nicht ausgeschlossen, dass in allen beschriebenen Fällen der Bruder und die Schwester in ihrer eigenen Auffassung oder in den Augen der Aussenstehenden "identifiziert" werden, auf keinen Fall wird dies aber im beschriebenen Verhalten sichtbar (made real in behaviour). Wenn man ein kleines Ritual veranstalten muss, um die Namen der Schwester bzw. der Vaterschwester an ihre Grossneffen übertragen zu dürfen, ist dies auch keine Angleichung des Verhaltens. Es wäre eine erst dann, wenn auch die Schwester beim Tod ihres Bruders seine Namen auf die gleiche Weise zeremoniell erwerben müsste. Unter (5) sehe ich auch keine Angleichung des Verhaltens zwischen den Geschwistern. Ein "Element der Identität" findet sich nur darin, dass die Erwachsenen - "die Aussenstehenden" - gleiches Benehmen gegenüber dem Geschwisterpaar zeigen. Aber der negative Ausweis ist schwächer als der positive: das Beispiel eignet sich besser für die Demonstrierung der Identifikation zwischen Ehemann und Ehefrau. Wenn Bateson sagt, in der mythischen Geschichte unter (5) könne man ein Beispiel für die Identifikation zwischen Bruder und Schwester (a concrete example of the working of this identification) erblicken, müssen wir uns wundern, dass er kein besseres Beispiel fand; denn in dieser Identifikation will er ein fundamentales Prinzip der Iatmul-Kultur sehen. Das *navén*-Ritual, das überzeugendste Beispiel, führt er in dieser Liste nicht auf⁸⁵.

Die Fragmente des geistigen Systems unter (1), (2) und (4) bezeugen höchstens, dass in der Iatmul-Kultur eine solche Identifikation zwischen Bruder und Schwester in Form eines Gedankens vorhanden ist. Und doch definierte Bateson seine Identifikationen als ein Angleichen des Verhaltens⁸⁶. Alle angeführten Beispiele von (1) bis (7) lassen sich auch als Belege für das Bestehen eines geschwisterlichen Zusammenhalts deuten, als Ausdruck für die Solidarität zwischen Bruder und Schwester, also für jene "starke, vertrauliche und dauerhafte soziale Bindung" Radcliffe-Browns. Eine aus der starken Bindung resultierende Angleichung des Verhaltens hat weder Radcliffe-Brown noch Bateson demonstriert⁸⁷.

20.3. DIE LOGISCHEN ABLEITUNGEN MIT HILFE DER IDENTIFIKATIONSREGEL

Bateson versucht die allgemeinen Aussagen, die er als Elemente des Denksystems der Iatmul betrachtet, miteinander in Beziehung zu bringen. Diese Verknüpfungen haben eine scheinbar syllogistische Form: "The student of cultural structure can detect syllogisms of the general type: 'A mother gives food to children, a mother's brother is identified with the mother, therefore mother's brothers give food to children.' And by these syllogisms the whole structure of a culture is netted together into a coherent whole."⁸⁸ Bateson konstruierte insgesamt 18 solche Syllogismen, die immer den gleichen Aufbau haben: Als erste Prämisse erscheint eine allgemeine Aussage, die

sich auf eine typische Verhaltensweise bezieht; als zweite Prämisse erscheint eine Identifikationsregel; und in der Konklusion wird die Verhaltensweise, die in der ersten Prämisse genannt wurde, von einem neuen Träger, vom zweiten Glied der Identifikation, übernommen. Auf diese Weise kann Bateson bestimmte Verhaltensweisen aus einer Beziehung in eine andere "übertragen" bzw. die Verhaltensweisen einer Person auf ähnliche Verhaltensweisen einer anderen "zurückführen". Dasselbe machte schon Radcliffe-Brown, als er vom Verhalten der Mutter und des Vaters ausgehend mit Hilfe des Prinzips der Äquivalenz das Verhalten des Mutterbruders und der Vaterschwester "deduzierte"⁸⁹. Diesem Vorgehen liegt die Überzeugung zugrunde, dass alle wichtigen Verhaltensmuster im engsten Kreis der Elementarfamilie entstehen, dort ausgeformt und dann auf weitere Personen, die nicht so nahe verwandt sind, übertragen werden⁹⁰. In keinem seiner Syllogismen hat Bateson versucht, z.B. das Verhalten der Mutter zu ihrem Kind vom Verhalten einer weniger nahe verwandten Person abzuleiten.

Dreizehn, d.h. drei Viertel, der Syllogismen zielen darauf, das Verhalten des *wau* zu seinem *lawa* bzw. umgekehrt das Verhalten des *lawa* zu seinem *wau* abzuleiten. Die Beziehung zwischen *wau* und *lawa*, deren Strukturen durch das *navén*-Ritual in Szene gesetzt werden, bildet das zentrale Thema der Arbeit von Bateson. Sie ist das Leitmotiv, das der Komposition seines Buches das Rückgrat gibt. Das Benehmen des *wau* zum *lawa* muss ihm - was wir ohne weiteres nachempfinden können - bizarr, wunderlich vorgekommen sein. Am besten zeigt dies der Umstand, dass er gerade das Verhalten des *wau* zum wichtigsten Explicandum seiner "experimentellen Analyse" machte⁹¹. Das Verhalten der Frauen im *navén* hat er dagegen sehr kurz behandelt.

Einerseits beschreibt Bateson mehrere typische, kulturell standardisierte Aspekte der Beziehungen unter verschiedenen Familienmitgliedern: zwischen der Mutter und ihrem Kind, zwischen den Schwägern, zwischen den Ehepartnern, zwischen dem Vater und dem Sohn, sogar zwischen den Lebenden und den Toten. Auf der anderen Seite stellt er weitere Identifikationsregeln auf: nicht nur Bruder und Schwester werden identifiziert (1), sondern auch der Vater mit seinem Sohn (2); weiter werden die Schwäger miteinander identifiziert (3), die Ehepartner desgleichen (4), schliesslich der *lawa* mit den Ahnen seines *wau* (5). Dies ergibt ein System von 41 allgemeinen Aussagen; 18 davon sind Prämissen, die je eine typische Verhaltensweise erwähnen, 5 sind Identifikationsregeln; hinzu kommen 18 abgeleitete allgemeine Aussagen, d.h. Konklusionen seiner Syllogismen. Im vorliegenden Abschnitt befassen wir uns nur mit denjenigen Ableitungen, die mit Hilfe der ersten Identifikationsregel, die zwischen Bruder und Schwester gilt, gemacht wurden.

In seinem ersten Schritt nimmt Bateson das Verhalten der Mutter zu ihrem Kind als Vorbild für den *wau* in seinem Verhalten zu demselben Kind, nämlich zum Kind seiner Schwester. Zu diesem Zweck beschreibt er die wichtigsten charakteristischen Züge der Beziehung zwischen der Mutter und ihrem Kind, insgesamt vier Verhaltensweisen. "Das Verhalten der Iatmul-Mutter zu ihren Kindern ist weniger widersprüchlich als das

Verhalten des Vaters." Bei der Darstellung der Identifikation zwischen Vater und Sohn, mit der wir uns nicht befassen wollen, stellt Bateson fest, diese Beziehung sei nicht nur durch die Identifikation bestimmt, sondern auch durch verschiedene Meidungsvorschriften, die eine Intimität zwischen Vater und Sohn nicht entstehen lassen. Von solchen 'self-contradictory elements' sei das Verhalten der Mutter frei.

Erste Verhaltensweise der Mutter: "Ihre Handlungen und Einstellungen können wir um einen zentralen kulturellen Akt gruppieren: sie nährt das Kind, zuerst säugt sie es und später gibt sie ihm Speisen. Auch aus dem Verhalten des *wau* ersehen wir klar, dass dieser Akt der Versorgung mit Speisen von den *Iatmul* selbst als das wesentliche Charakteristikum der Mutterschaft aufgefasst wird. Die Speisen, die sie gibt, sind eine Schenkung (free gift), und das Kind erbringt keine konkrete Gegenleistung; dennoch ist die Mutter bekümmert, dass ihr Kind nicht hungrig bleibt, und für ihre Sorge entschädigen sie die Freude, die sie am Wachstum des Kindes hat, und ihr Stolz auf die Leistungen des Kindes."⁹²

Zweite Verhaltensweise der Mutter: Den Stolz der Mutter auf ihr Kind bezeichnet Bateson als "stellvertretend" (vicarious). Als Belege für diesen Gedanken führt er zwei rituelle Episoden an: Wenn ein Mann stirbt, kann ein Ritual veranstaltet werden, bei dem man die Leistungen des Verstorbenen durch verschiedene Symbole betont. Wenn eine Frau stirbt, wird man im entsprechenden Ritual die Leistungen ihrer Söhne betonen. "Ihre Grösse ist stellvertretend und beruht auf den Leistungen ihrer Söhne."⁹³ In einer Sequenz des grossen *navén* für den erfolgreichen Kopffäger legen sich die Mütter nackt auf den Boden, und er schreitet über sie hinweg. Er schämt sich, schaut auf die Seite, während die Frauen über ihren eigenen Geschlechtsteil sagen: "Aus so einem kleinen Ort ist so ein grosser Mann hervorgekommen." In der Einstellung der Mutter mischen sich Stolz und Freude über die Leistung des Kindes mit Demut und Selbstverleugnung⁹⁴.

Dritte Verhaltensweise der Mutter: Bateson bezeichnet die Mutter als einen "Tröster" (comforter). Sie wendet sich dem Kind zu, wenn es weint, und umsorgt es, wenn es krank ist; wenn das Kind so krank ist, dass es nicht essen kann, verzichtet sie selbst auf ihr Essen.

"Die Position der Mutter kann also zusammenfassend mit drei Ueberschriften bezeichnet werden: (1) Verabreichung der Speisen, (2) Stolz und Selbstverleugnung, (3) Tröstung."⁹⁵ Nun Betrachtet Bateson das Verhalten des Mutterbruders: "Diese Aspekte der Position der Mutter sind im Verhalten des *wau* klar vorhanden." Die Parallele zu (1) sieht Bateson im Strom der informellen und zeremoniellen Gaben der Nahrung vonseiten des *wau*. Die Parallele zu (2) sieht er in den zeremoniellen Begrüßungsformen, mit denen *wau* die Leistungen von *lawa* belohnt, vor allem aber in Verhaltensweisen aus dem *navén*-Ritual, in denen der *wau* - nach Bateson - "sich selbst erniedrigt, um den Stolz auf seinen *lawa* auszudrücken" (shaming himself to express his pride in his *lawa*). Die Parallele zu (3) sieht er im rituellen Verhalten des *wau* während der Initiation seines

Tabelle 21

Verzeichnis der Batesonschen Syllogismen, die auf der Identifikation des Bruders mit seiner Schwester beruhen

1. Syllogismus

- 1. Prämisse: Die Mutter gibt ihren Kindern essen
- 2. Prämisse: Der Mutterbruder ist mit seiner Schwester identifiziert
- Konklusion : Folglich gibt er den Kindern seiner Schwester essen

2. Syllogismus

- 1. Prämisse: Die Mutter empfindet Stolz und Selbstverleugnung
- 2. Prämisse: Der Mutterbruder ist mit seiner Schwester identifiziert
- Konklusion : Folglich empfindet er auch Stolz und Selbstverleugnung

3. Syllogismus

- 1. Prämisse: Die Mutter tröstet das Kind
- 2. Prämisse: Der Mutterbruder ist mit seiner Schwester identifiziert
- Konklusion : Folglich tröstet er auch das Kind

4. Syllogismus

- 1. Prämisse: Das Kind zeigt der Mutter gegenüber Treue
- 2. Prämisse: Der Mutterbruder wird mit seiner Schwester identifiziert
- Konklusion : Folglich zeigt das Kind auch ihm gegenüber Treue

Lawá, wo er ihn bei der schmerzlichen Operation in Umarmung hält und tröstet⁹⁶.

Im reziproken Verhalten des Kindes zu seiner Mutter findet Bateson eine Betonung der Treue und Ergebenheit (loyalty). Diese belegt er mit der Beschreibung einer Begebenheit, die wir bereits zitierten: ein Sohn verteidigte seine Mutter gegen ihren zweiten Ehemann. Die Parallele in bezug auf *wau* sieht Bateson in der Pflicht, im Streit immer die Partei des *wau* zu ergreifen, sogar gegen den eigenen väterlichen Klan⁹⁷.

Alle diese Parallelen möchte Bateson als "Syllogismen" bezeichnen - in der Art des ersten, der bereits vorgeführt wurde⁹⁸.

Streng genommen geht es hier um keine schlüssigen Syllogismen. Es wäre der Fall, wenn wir die Identifikationsregeln als *u n i v e r s e l l e* positive Urteile auffassen dürften. Da sie aber - ausdrücklich nach Bateson - als partikulare Urteile aufgefasst werden sollen, ergibt sich aus der Verknüpfung der jeweiligen drei Aussagen kein eindeutiges logisches Verhältnis der beiden äusseren Begriffe. Die Syllogismen sehen auf den ersten Blick schlüssig aus, weil die Identifikationsregel zu Unrecht wie eine absolute Regel ausgedrückt ist, d.h. wie ein universelles Urteil, obwohl sie kein solches sein soll. Wenn die zweite Prämisse der Syllogismen lauten würde: "alle Verhaltensweisen der Schwester und des Bruders sind gleich", dann wären

die Ableitungen in Ordnung. Da sie aber lauten muss: "einige, im vorliegenden Satz nicht näher bestimmte Verhaltensweisen der Schwester und des Bruders sind gleich", zerfällt die Gesamtheit der Verhaltensweisen der Schwester in zwei Arten: erstens die Art derjenigen, die mit einer Art von Verhaltensweisen des Bruders gleich sind, zweitens die Art derjenigen Verhaltensweisen der Schwester, die mit keiner Art von denjenigen des Bruders gleich sind. Es ist aber so, dass keine der Prämissen angibt, ob z.B. das Trösten zu der Art der "gleichen" oder zu der Art der "ungleichen" Verhaltensweisen gehört. Für alle vier Syllogismen sind auch die umgekehrten Konklusionen möglich. Das sogenannte Peiorem der klassischen Logik besagt eben: spielt Partikuläres mit, so ergibt sich nichts Universelles mehr⁹⁹.

Meine Ausführungen betreffen nicht den Wahrheitsanspruch der vorliegenden Aussagen. Die neun allgemeinen Aussagen, aus denen die angeführten vier Syllogismen bestehen, können in zweifachem Sinn zutreffen: erstens, weil sie beobachtbares Verhalten beschreiben würden, zweitens, weil sie einen Teil des geistigen Systems der Iatmul wiedergeben würden. Meine Ausführungen betreffen nur die Form der Verknüpfung zwischen den jeweiligen drei Aussagen. In keinem der Syllogismen kann man den dritten Satz von den vorausgeschickten zwei Sätzen logisch eindeutig ableiten. Höchstens könnte man die zwei inhaltsbezogenen Aussagen über die Schwester und über den Bruder, die beide das gleiche Prädikat haben, als Prämissen auffassen und einen Satz über die partielle Identifikation der Geschwister daraus "ableiten":

1. Prämisse: Die Mutter tröstet.
2. Prämisse: Der *wau* tröstet.
3. Konklusion: Folglich sind sie partiell identifiziert.

Das Batesonsche Explicandum, d.h. das rituelle Verhalten des *wau* im *navén* oder bei der Initiation, ist nämlich selbst der stärkste Beweis für die Identifikation zwischen dem Bruder und der Schwester, es ist selbst das auffälligste Phänomen, das die Existenz dieses besonderen Strukturteiles im geistigen System der Iatmul bezeugt. Es sollte also in der Batesonschen Liste der Belege stehen, in denen er die Identifikationen darlegt und durch die er sie untermauert. Wenn aber das *navén*-Verhalten des *wau* schon in dieser Liste figurieren würde, wäre der tautologische Charakter der Ableitungen offensichtlich: weil der *wau* sich auf bestimmte Weisen verhält (Verhaltensweisen 1 bis 3), ist er mit seiner Schwester identifiziert; weil er mit ihr identifiziert ist, verhält er sich auf die bestimmten Weisen (1 bis 3). Bateson hat sich vorgenommen, das *navén*-Verhalten erst als eine Konklusion und nicht bereits als eine Prämisse erscheinen zu lassen, deshalb fehlt es in der Liste der Belege für die Identifikationsregel.

20.4. DIE SYLLOGISMEN ALS BAUSTEINE ZU EINEM ALLGEMEINEN BILD DES DENKSYSTEMS

Warum bezeichnet Bateson Sätze wie "Mutter tröstet ihr Kind" oder "Bruder und Schwester sind identifiziert" als Prämissen? In seiner ersten Veröffentlichung aus dem Jahr 1932 verwendet er diesen Ausdruck der klassischen Logik noch nicht. Zu diesem Zeitpunkt würde er einen solchen Satz wie "Der *wau* tröstet seinen *lawá* gleich einer Mutter, die ihr Kind tröstet" noch als eine 'formulation' bezeichnen. Mehrere Verhaltensabläufe und die Beziehungen unter ihnen werden auf eine Formel gebracht, in einem kompakten sprachlichen Ausdruck zusammengefasst, d.h. "formuliert". Diese Formulierungen können sich einerseits auf Normen beziehen, d.h. auf Regeln bzw. Vorschriften, die bestimmte Verhaltensweisen als ideal oder richtig oder erwünscht hinstellen. Die Norm-Formulierungen kann der Beobachter nicht aufgrund seiner Beobachtungen erschliessen; sie müssen ihm mit Hilfe der Sprache als fertige Formulierungen mitgeteilt werden, und er notiert sie nur¹⁰⁰. Wenn sich die Formulierungen auf Normen beziehen, würde man sie wie folgt abändern: "Der *wau* soll seinen *lawá* trösten", oder "Wenn ein Mann seinem *lawá* ein guter *wau* sein will, muss er ihn trösten können", etc. Auf der anderen Seite können es allgemeine Aussagen sein, die ohne jeden normativen Zweck bestimmte verbreitete Verhaltensweisen kurz beschreiben. In beiden Fällen sind es geistige Leistungen, die entweder die Iatmul selbst oder der fremde Beobachter zustande gebracht haben. Nur selten sind die "Formulierungen", die Bateson anführt, durch wirkliche Verhaltensbeobachtungen und -beschreibungen gestützt. Sie sind geistige Strukturen und sie stützen sich meistens wieder nur auf geistige Strukturen, Fragmente des geistigen Systems der Iatmul, die einfach übersetzt wurden.

Im Jahr 1932 stellte sich Bateson noch die Frage, welche Funktion die Norm-Formulierungen und die Formulierungen überhaupt im sozialen Leben der Iatmul erfüllen. "Während meines ersten Aufenthaltes [bei den Iatmul] war ich geneigt, über das System der verwandtschaftlichen Beziehungen wie über geometrische Muster zu denken, und ich glaubte, ich könnte die Verwandtschaftsterminologie als einen Wegweiser verwenden, um die Struktur und die Evolution [des ganzen Systems der verwandtschaftlichen Beziehungen] zu erfassen. Folglich befasste ich mich nicht sehr eingehend mit den Nuancen des wirklichen Verhaltens der Verwandten zueinander; im Grunde genommen notierte ich nur alles, was ich über formuliertes Verhalten erfahren konnte. Wenn man mir in Form einer allgemeinen Aussage sagte, der oder jener Verwandte ist oder sollte in Anwesenheit von dem oder jenem Verwandten beschämt sein, habe ich es niedergeschrieben; auf diese Weise notierte ich die rituellen Pflichten der Verwandten. Die rituellen Pflichten und die Formulierungen über das richtige Verhalten unterscheiden sich aber mehr oder weniger vom wirklichen Verhalten und von wirklichen Einstellungen der Verwandten."¹⁰¹ Für die Zukunft hatte sich Bateson vorgenommen, die "Grenzlinie" zwischen den Formulierungen und dem wirklichen Verhalten zu erforschen; später liess

er offenkundig dieses Vorhaben fallen. In seiner zweiten Veröffentlichung, *Naven* aus dem Jahr 1936, interessierte ihn die Vielgestaltigkeit des Verhältnisses zwischen der Norm und dem Verhalten bzw. zwischen den Formulierungen und den Beobachtungen nicht mehr. Als Belege für die "kulturellen Prämissen" trug er die verschiedensten Verhaltenseinheiten und die verschiedensten Fragmente des geistigen Systems zusammen, ohne sich über ihr Verhältnis zueinander weitere Gedanken zu machen.

Mehr als mit dieser Frage beschäftigte sich Bateson im Jahr 1936 mit der Demonstrierung einer genuinen Einheitlichkeit der Kultur und eines sinnvollen Zusammenhangs aller ihrer Bestandteile, d.h. mit dem Systemcharakter der Kultur. Die Serie der Identifikationen und anderer "Formulierungen", in der Art, wie wir sie bis jetzt angeführt haben, ist sein Beitrag zur Darstellung des Denksystems der Iatmul. Wenn überall dort, wo er 1932 'formulation' oder 'rule' sagte, im Jahr 1936 "Prämisse" steht, will er damit die Definition des entsprechenden Begriffes nicht wesentlich ändern. "...ich habe aufgehört, diese Wendungen zu benützen, und ersetzte sie durch den Ausdruck **P r ä m i s s e n**; damit betone ich die **k o n s i s t e n t e** Beschaffenheit der kulturellen Struktur und ignoriere die Frage, ob diese verbindlich ist und ob sie die Eingeborenen klar formuliert haben."¹⁰² "Das es solche Prämissen oder 'Formulierungen' in der Kultur gibt, wurde schon früher erkannt; man hat aber nicht befriedigend darstellen können, wie sehr die verschiedenen Prämissen einer Kultur in einem zusammenhängenden Schema miteinander verknüpft sind. Ein Forscher, wenn er sich mit der kulturellen Struktur befasst, kann Syllogismen von folgendem generellen Typus finden: 'Die Mutter gibt den Kindern Essen, der Mutterbruder ist mit ihr identifiziert, folglich gibt der Mutterbruder den Kindern Essen.' Mit Hilfe von solchen Syllogismen wird die ganze Struktur einer Kultur in ein zusammenhängendes Ganzes wie ein Netz geknüpft. Es ist die Aufgabe der strukturellen Anthropologie, wie ich sie sehe, solche Schemata in der Kultur zu untersuchen, und die kulturelle Struktur definiere ich als einen Sammelbegriff für das zusammenhängende 'logische' Schema, das der Wissenschaftler konstruiert, indem er die verschiedenen Prämissen der Kultur aufeinander bezieht." "In dieser Definition benütze ich den Begriff 'Logik' gewiss nicht in jenem exakten Sinn, in dem er in unserer eigenen Kultur benützt wird, um die Wissenschaft zu bezeichnen, in der alle Denkschritte streng und bewusst kontrolliert werden. Gleichwohl meine ich, dass die Elemente [=Prämissen] der kulturellen Struktur miteinander durch Denkschritte verknüpft sind. Es ist aber wahrscheinlich, dass die Kulturen sich in der Art der Denkschritte unterscheiden, mit denen ihre Prämissen miteinander verknüpft sind; folglich muss das Wort 'Logik' für jede Kultur verschiedenen interpretiert werden."¹⁰³

Es ist gebräuchlich geworden, eine besondere Denkweise, die für eine Kultur charakteristisch ist, als ihre besondere, kulturspezifische Logik zu bezeichnen. Selbstverständlich kann der Ethnologe das Wort "Logik" definieren wie er will. Dann muss aber die Frage gestellt werden, ob die elementaren Denkvorgänge, die im Rahmen der

klassischen Logik beschrieben werden, auch im Denken der Menschen zu finden sind, die in uns fremden Kulturen aufgewachsen sind. Ich bin überzeugt, dass die elementaren logischen Denkschritte zwar nur in einer bestimmten Sparte der psychischen Prozesse vorherrschend sind, innerhalb dieser Sparte aber eine gleich wichtige Rolle bei allen menschlichen Wesen unabhängig von den Besonderheiten ihrer jeweiligen Kultur spielen. Diese Ueberzeugung kann man nur untermauern, wenn man auch bei fremden Völkern gleich gründliche Untersuchungen über die Entwicklung der logischen Funktionen im Denken des Kindes anstellt, wie sie in Europa gemacht wurden. Eine solche Forschung haben wir in Neuguinea nicht unternommen. Dennoch möchte ich behaupten, dass die Iatmul - in jener bestimmten Sparte ihrer psychischen Prozesse - die gleichen elementaren logischen Operationen durchführen wie Aristoteles oder Arnault. In meiner Ueberzeugung ergibt sich die ungeheure Vielfalt der menschlichen Kulturen erst im Bereich komplizierterer Denkstrukturen, als sie die Wissenschaft der Logik je zu erfassen versuchte, und vor allem bei ihrer Anwendung auf divergierende Denk- und Erlebnisinhalte, d.h. ganz ausserhalb des Interesses der reinen Logik. Wenn ich recht habe, wäre es nicht zweckmässig, die Begriffe der klassischen Syllogistik so eigenwillig wie Bateson zu verwenden. Dort, wo Bateson von Prämissen spricht, werden wir weiterhin von Formulierungen, d.h. Fragmenten des geistigen Systems sprechen.

Je mehr solche Fragmente zusammengetragen werden und je besser man ihr Verhältnis zueinander beschreiben kann, desto besser würde der Darsteller eines fremden Denksystems dessen Totalität und dessen Besonderheit erfassen können. "Wenn wir die Prämissen in der Struktur einer besonderen Kultur untersucht haben, können wir sie miteinander in einem zusammenhängenden System verknüpfen und schliesslich zu einem generellen Bild der kognitiven Prozesse gelangen, die sich in diesem System abspielen. Dieses generelle Bild will ich das *E i d o s* einer Kultur nennen."¹⁰⁴ Bateson hat seine eigenen gedanklichen Konstruktionen sehr kritisch betrachtet und blieb selbst mit seinen Ergebnissen unzufrieden. Es ist ihm nicht gelungen, ein solches zusammenfassendes Bild des Denksystems der Iatmul zu konstruieren. Wenn er auch die einzelnen allgemeinen Aussagen zu Syllogismen verknüpft hat, blieben die Syllogismen selbst doch miteinander unverbunden; sie bilden kein "zusammenhängendes System". Es verbindet sie lediglich die Tatsache, dass sie sich alle auf das Verhalten eines gleichbleibenden Familienkreises beziehen. Es ist ihm auch nicht gelungen, diese Syllogismen mit den mythischen Denksstrukturen in Beziehung zu bringen. Am Ende seines Buches *Naven* widmet er ein ganzes Kapitel dem "Eidos der Iatmul-Kultur". Hier will er die "besondere Sorte Logik", die für die Iatmul charakteristisch sei, darstellen¹⁰⁵. Aber überraschenderweise werden hier die "kulturellen Prämissen" und ihre syllogistische Verknüpfung mit keinem Wort gewürdigt; und sie hätten doch Bausteine für ein 'general picture of the cognitive processes' sein sollen.

"Das ungeschickte Wort 'Logik' gab den Anlass, den Begriff des Eidos einzuführen; die Ausarbeitung dieses Begriffs hat dennoch bedauerlicherweise praktisch nichts dazu

beigetragen, die Ungeschicklichkeit (awkwardness) der 'Logik' zu vermindern. Ich glaube, dies ist vielleicht der schwächste Punkt in der Darlegung meines Systems. Ich bin sicher, dass die kulturelle Struktur ein wichtiger und ein isolierbarer Aspekt des Verhaltens ist; aber eine exakte Beschreibung jener Art von Folgerichtigkeit innerhalb der Kultur, [die in Erscheinung tritt], wenn wir diese Kultur von diesem [strukturellen] Gesichtspunkt betrachten, hat mir nicht gelingen wollen."¹⁰⁶

21. DER MAENNLICHE STOLZ IN DER KULTUR DER IATMUL

21.1. DIE KULTURELLE EINHEITLICHKEIT DER AFFEKTIVEN STRUKTUR

Wenn alle Iatmul, d.h. mehrere Tausend Menschen, oder mindestens alle Palimbei-Bewohner das *navén*-Verhalten als vernünftig betrachten und bei bestimmten Gelegenheiten durchführen, bezeugt dies die Einheitlichkeit ihrer Kultur. Keine Kultur ist von totaler Einheitlichkeit; es gibt zahlreiche Verhaltensweisen der Iatmul, die entweder ganz einmalig oder in der Gesamtgruppe unregelmässig verteilt oder nur für eine Untergruppe charakteristisch sind. In Palimbei gibt es bis auf den heutigen Tag keine irgendwie bedeutendere Gruppe, die das *navén*-Ritual ablehnen würde. Es ist aber gut vorstellbar, dass sich unter anderem durch den Einfluss der Kirchen eine solche Gruppe einmal formieren und die *navén*-Rituale nicht mehr durchführen wird. Man wird sicher rationale, ethische oder ästhetische Gründe angeben, warum dann z.B. Geburtsparties nach australischem Vorbild anstelle der *navén* veranstaltet werden sollen und warum das *navén* nunmehr eine unerwünschte Sitte sei.

Die Einheitlichkeit einer Kultur hat offenkundig zwei Aspekte. Einmal ist es die logische oder andersartige Konsistenz, wie sie Bateson zu demonstrieren versuchte. Ein Verhaltenskomplex wie das *navén* stünde mit vielen anderen Verhaltenskomplexen in Uebereinstimmung; ähnlich stünden auch die geistigen Strukturen, die das *navén* betreffen, mit dem Eidos der Iatmul-Kultur in Uebereinstimmung. Der zweite Aspekt der Einheitlichkeit einer Kultur besteht darin, dass ein solcher konsistenter Verhaltens- und Ideenkomplex allgemein verbreitet ist. Je mehr konsistente Verhaltenskomplexe in einer Bevölkerung allgemein verbreitet sind, desto einheitlicher ist deren Kultur. Auch ein sehr hoher Grad kultureller Einheitlichkeit schliesst aber nicht aus, dass es gleichzeitig Verhaltenskomplexe gibt, die weder konsistent noch allgemein verbreitet sind; die Gesellschaft der Iatmul liefert dafür ein vorbildliches Beispiel.

Bateson nimmt an, die Einheitlichkeit sei in einem Prozess der Standardisierung der Individuen entstanden, den er aber nicht näher untersucht¹⁰⁷. Was man als kollektives Bewusstsein oder überindividuellen Geist zu bezeichnen pflegt, hat nach Bateson keine andere Existenzform und keinen anderen Aufenthaltsort als die Einzelperson. Bestimmte repetitive Prozesse im internen System dieser Einzelperson wurden auf irgendeine Weise standardisiert, wobei aber nicht nur die geistigen, sondern auch die affektiven Strukturen standardisiert werden. "...[I] regard all the thinking and feeling which occurs in a culture as done by individuals. Thus when we attribute a system of thought or a scale of values to a culture, we must mean that the culture in some way affects the psychology of the individuals, causing whole groups of individuals to think and feel alike. [...] It [=the culture] will affect the manner in which their instincts and emotions are organised into sentiments to respond diffe-

rentially to the various stimuli of life..."¹⁰⁸ Mit Hilfe der Vorstellung, dass die Individuen in einer einheitlichen Kultur irgendwie standardisiert werden, löst Bateson den kollektiven Geist auf. Gleichzeitig führt er ihn aber - auf der Ebene der Satzstruktur - wieder ein: "Die Kultur wirkt..." Wenn es nicht möglich sein sollte, den Prozess der Standardisierung und seine zirkuläre Verknüpfung mit dem statischen Bild der Kultur zu untersuchen, würden wir in jener tautologischen Schlinge hängen bleiben.

Wenn Bateson über die "Organisation der Gefühle" spricht, verwendet er den Ausdruck "Struktur" nicht; er reserviert dieses kühle Wort für die Bezeichnung der geistigen, oder - wie er sagt - der kognitiven Strukturen. Als er den "emotionalen Gehalt des Verhaltens" zu erfassen suchte, bemerkte er, dass dieser trotz seiner Bemühung undeutlich und unverständlich (obscure) bleibt; "der kognitive Gehalt des Verhaltens" ist ihm dagegen als etwas Offenkundiges, Handgreifliches (manifest) vorgekommen¹⁰⁹. Bateson sagt nicht klar, ob dieser Unterschied in der Sache oder im Beobachter begründet sei. Die Wahl der Attribute 'manifest' und 'obscure' spricht für die zweite Möglichkeit: nicht dass der "affektive Gehalt des Verhaltens" weniger strukturiert, weniger bestimmt und weniger geordnet wäre, sondern dem Beobachter erscheint er als undeutlich. Bateson selbst äussert, dass es ihm schwer falle, die affektiven Strukturen und ihre Dynamik intellektuell zu fassen und zu beschreiben, und dass es für ihn einfacher sei, die kognitiven Strukturen zu erfassen. "...in my own conscious mental processes, the structural and logical aspects of behaviour are more clearly seen than the emotional, and I believe that the same is true of the Iatmul men."¹¹⁰ Auf der anderen Seite scheint Bateson in der Obskürität des "emotionalen Gehalts des Verhaltens" auch eine Eigenschaft gesehen zu haben, die nicht nur in seiner eigenen Unfähigkeit, diesen "Gehalt" zu beschreiben, begründet wäre. Deshalb, glaube ich, konnte er sich nicht entschliessen, das Wort "Struktur" auch bei der Beschreibung des "emotionalen Gehalts" zu verwenden¹¹¹.

Im Falle der geistigen Strukturen glaubte Bateson, dass er sie "Stück für Stück" beschreiben kann, zuerst jedes Fragment einzeln. Aufgrund einer umfangreicheren Sammlung solcher Fragmente könnte man dann - im zweiten Schritt - die bestimmenden Hauptzüge des Denksystems als eines Ganzen ableiten. Seltsamerweise meint er, im Falle der affektiven Strukturen sei eine umgekehrte Prozedur nicht nur möglich, sondern notwendig. "The manifest [cognitive] content can be described piece by piece and the underlying system deduced from the resulting description. But emotional significance can only be ascribed after the culture as a whole has been examined."¹¹² Es stellt sich die Frage, wie denn die Kultur als ein Ganzes "examinert" werden kann? Kann es etwa in jenem unsagbaren 'single flash' geschehen? Ich leugne nicht die sehr handgreifliche Realität solcher Erlebnisse, in denen ein Erfahrungsprozess, der Monate oder Jahre lang gedauert hat, plötzlich zu einer Synthese im Bewusstsein führt. Wenn aber diese Synthese in Form einer wissenschaftlichen Abhandlung vorgelegt werden soll, muss die kumulative, empirische Phase, die

der abschliessenden Synthese vorausging, Stück für Stück darstellbar sein, auch wenn es sich um die Beobachtung und Darstellung der affektiven Strukturen handelt. In der Tat verfährt Bateson auch bei ihrer Beschreibung 'nolens volens' partikularistisch. Eine Reihe von Beschreibungen der mehr oder weniger konkreten Verhaltensabläufe soll uns schliesslich ein Gesamtbild der kulturell standardisierten affektiven Strukturen vermitteln, das er als Ethos bezeichnet hat. "...we may abstract from a culture a certain systematic aspect called ethos which we may define as the expression of a culturally standardised system of organisation of the instincts and emotions of the individuals. The ethos of a given culture is as we shall see an abstraction from the whole mass of its institutions and formulations..."¹¹³ Das Ethos, zusammen mit seinem Pendant Eidos, würde - wenn einmal dargestellt - als die umfassende Beschreibung einer kulturellen Struktur gelten.

21.2. DER STOLZ UND DAS SELBSTBEWUSSTSEIN DER IATMUL-MAENNER

Bateson führt aus, die einheitliche Kultur standardisiere die affektiven Strukturen ihrer Mitglieder in einer besonderen Richtung. Die Basis für diese kulturspezifische Art und Weise der Standardisierung gebe die allgemeine Natur des Menschen ab, so wie sie in einem gegebenen Augenblick der Phylogenie besteht. Ueber diese Menschennatur macht Bateson keine inhaltlichen Aussagen. Er stellt bloss fest, dass sie "widersprüchliche Tendenzen und Potentialitäten" enthält. Bateson meint, die "Kultur" würde aus diesen auswählen. Dem besten Willen zum Trotz, die 'misplaced concreteness' zu vermeiden, bleibt diese Batesonsche Aussage eine Hypostase, solange wir keine Gründe angeben können, warum in dieser oder jener ethnischen Gruppe die eine oder andere besondere Richtung bei der Standardisierung ihrer Mitglieder eingeschlagen wurde, d.h. solange wir die konkreten Prozesse der Standardisierung nicht beschrieben haben¹¹⁴.

Welche affektiven Strukturen sind nun - nach Bateson - im "standardisierten" Teil der Iatmul-Persönlichkeiten so sehr betont, dass sie - für die Einzelperson sowie für die ganze Gruppe - eine zentrale oder bestimmende Rolle spielen? Für die Männer sei es der Stolz. "Ich möchte zeigen, dass der Stolz so betont ist; dieser Stolz ist von einer solchen Art, dass er sich durch den Bau grosser Männerhäuser..., durch grosse Zeremonien und Tänze... und durch das Ritual der Kopfjagd... ausdrückt." Alle diese Aktivitäten stünden in einer Beziehung zum Stolz, "zu jenem Attribut der Menschennatur, der in der Iatmul-Kultur sehr betont ist..."¹¹⁵ In der gerade angeführten Uebersetzung sagte ich, der Stolz würde sich "ausdrücken". Im englischen Original steht: "I shall show later that pride is so stressed and that the pride is of a sort to be gratified by the big ceremonial houses..." Es handelt sich hier m.E. um eine gedrungene, elliptische Formulierung, deren Gedanke nicht ohne weiteres klar wird.

Streng genommen, müsste man das englische Wort 'gratify' mit "belohnen" oder "befriedigen" übersetzen; Bateson selbst verwendet es gleichbedeutend mit 'satisfy' und offenkundig in Opposition zu 'frustrate'. Die deutsche Uebersetzung müsste dann heissen: Der Stolz sollte, resp. muss durch das oder jenes befriedigt werden, er *v e r l a n g t* grosse Männerhäuser und grosse Rituale; der Stolz ist von einer solchen Art, dass er so und so befriedigt werden muss. Besser gesagt, nicht der Stolz wird befriedigt bzw. belohnt, sondern das Verlangen, stolz auftreten, stolz erscheinen zu können. In unserer deutschen Uebersetzung wird der Stolz als ein aktiver Faktor betrachtet, der die verschiedenen oben genannten Aktivitäten ins Leben ruft oder zu mindest massgebend beeinflusst. Jedoch auch die umgekehrte Interpretation, die gerade das System der Rituale als den aktiven Faktor auffasst, durch den der Stolz "gefördert" werde, befindet sich im Einklang mit der Vorstellung Batesons, weil er das Verhältnis zwischen dem Stolz und den verschiedenen gesellschaftlichen Aktivitäten als eine Wechselwirkung sieht¹¹⁶.

Dennoch war es ihm ursprünglich wichtig, dass eine bestimmte affektive Struktur, im gegebenen Fall eine solche, die er mit dem Ausdruck 'pride' bezeichnete, nicht nur als Resultante, nicht nur als ein Ergebnis des Einflusses der Gesellschaft auf das Individuum, sondern auch als ein formender, aktiver Faktor aufgefasst werden kann. Zur Zeit seines Aufenthaltes bei den Iatmul und später noch bei der Niederschrift des Buches *Naven* stellte er sich das Ethos und seine Komponenten wie den Stolz als 'causally active within a culture', 'active in shaping the institutions'. Kurz darauf, im Jahr 1941, kritisiert er schon ironisch seinen eigenen hypostatischen Gebrauch solcher Wörter wie Stolz und Ethos¹¹⁷. Er entfernte sich auf eine höhere epistemologische Etage; die Probleme, die er angeschnitten hat, verloren aber nichts an ihrer Dringlichkeit. Auch wenn wir die Frage, ob kulturell standardisierte affektive Strukturen "aktiv" oder "passiv" sind, als gegenstandslos auf die Seite schieben, sehen wir uns weiterhin mit den Batesonschen Beschreibungen der Iatmul-Menschen, ihres Verhaltens und ihrer Persönlichkeiten konfrontiert; mit diesen wollen wir uns im vorliegenden Kapitel befassen. Auf seine Beschreibung der affektiven Strukturen, die für die Iatmul-Frauen typisch seien, gehen wir im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht ein.

Bei seiner Darstellung des männlichen Ethos streift Bateson "durch den Plexus von kulturellen Fragmenten", um solche Verhaltensweisen herauszugreifen und zu beschreiben, die den Stolz der Iatmul-Männer belegen würden. Diese Belege stammen aus verschiedenen Kontexten: Beziehung zu den Ahnen und Ahnfrauen, rituelle Aktivitäten, ökonomische Aktivitäten, Benehmen in der Oeffentlichkeit des Männerhauses.

Zu der Komponente des Stolzes fügt Bateson die Komponente eines theatralischen Auftretens hinzu, eine Fähigkeit, den Gefühlen des Stolzes einen spektakulären Ausdruck zu verleihen. Die Iatmul drücken gerne eine selbstbewusste Kraft aus, ein tiefes Vertrauen zu sich selbst, in den eigenen engeren und breiteren Verwandtenkreis, schliesslich in die eigene Dorfgemeinschaft. Für den Ausdruck dieses Stolzes - wenn

wir es so nennen wollen - besitzen sie eine Reihe von konventionellen Mitteln, die das ganze kulturelle Repertoire durchziehen, von kleinen sprichwortartigen stehenden Redewendungen bis zu grossen Ritualen, an denen die ganze Dorfgemeinschaft teilnimmt. Gleichzeitig entfalten sie eine Erfindungskraft, die über die konventionellen Ausdrucksmittel regiert und immer neue, farbige Formen der Selbstbehauptung und des Eigenlobes schöpft. Diese Kunst des Stolzes, welche die Iatmul so gut handhaben, ist immer ein Gruppenereignis; das Selbstlob und das Lob vonseiten der Freunde ergänzen und durchdringen sich. Wenn ein Redner im Männerhaus etwas Wichtiges gut sagt, belohnen ihn seine Anhänger mit einem Lobruf, ähnlich wie wir es von unseren sportlichen Anlässen kennen: *ho-ho-ho-ho-hiii!* ertönt mächtig aus vielen Kehlen. Wenn es dem Redner gelingt, ein wirklich glänzendes Stück zustande zu bringen, beteiligt sich am Lobruf jedermann im Männerhaus, unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu den Parteien im Konflikt. Die Halle des Männerhauses füllt sich für ein paar Sekunden mit einem eindrucksvollen akustischen Ereignis, die rhythmische Phonation, die Kontraktionen der Brustmuskulatur und die dazugehörenden Schulterbewegungen, 50 bis 60 Mal multipliziert, schaffen ein unheimliches und betörendes Bewusstsein der *P r ä s e n z* des sozialen Körpers. Der "Stolz" und die "Selbstbehauptung" der Iatmul-Männer können in ihrem Ausdruck zwei verschiedene Richtungen einschlagen: eine ernste Richtung, die durch Wut und Angriffslust gekennzeichnet ist, und eine lustige Richtung, die mit den Geschlechtsfunktionen und mit der Ausscheidung ein symbolisches Spiel treibt. Die erste findet ihren Höhepunkt in der Brutalität der rituellen Menschentötung, die zweite im rituellen Zotenreissen, das die Halle des Männerhauses mit Gelächter füllt.

Bateson muss zu dem Charakterzug der Iatmul, den er Stolz genannt hat, eine zwiespältige Haltung gehabt haben. Seine Veröffentlichungen sind durchsetzt mit bewussten oder unfreiwilligen Wertungen, die ein nicht sehr schmeichelhaftes Bild der Iatmul entstehen lassen. Seine Bekannten in England waren sogar bereit, aufgrund seiner Schilderungen die Iatmul für Psychopathen zu halten. Bateson verteidigte die Iatmul mit Hilfe der kulturrelativistischen Parole, die Iatmul hätten eben eine *a n d e r e* Kultur. Im Kapitel IX, wo das männliche Ethos geschildert wird, finden sich negative Äusserungen besonders gehäuft. Mit Hilfe der Analyse dieses Kapitels möchte ich zeigen, welche von diesen Beschreibungen ihrem Gegenstand nicht gewachsen sind. Es wäre jedoch falsch, von einem Sozialwissenschaftler eine objektive Darstellung einer fremden Kultur zu fordern, die er aus verschiedenen Gründen nicht leisten kann. Eine kulturrelativistische Einstellung ist vielleicht eine gute Schule der Toleranz; wenn sich der Anthropologe aber auf ein relativistisches Achselzucken beschränkt, verschiebt er lediglich den Konflikt, der zwischen Kulturen besteht. Alle negativen Wertungen Batesons müssen wir schliesslich als Zeichen seiner Offenheit auffassen; ich möchte sie nicht missen, auch wenn ich sie nicht immer teilen kann. Weder meine noch seine Wertungen können bewirken, dass der anvisierte Gegenstand - die Kultur der Iatmul - ganz verschwinden würde. Sein erkenntniskritisches Bewusstsein würde Bateson

sicher befähigen, jenen Freunden, die über die Iatmul so verwundert waren, etwa die folgende Antwort zu geben: Was euch verwundert, ist nicht nur die Iatmul-Kultur, sondern meine Beschreibung, und diese Beschreibung schildert nicht einfach die Iatmul, sondern meine Begegnung mit ihnen. Wenn Bateson, wie ich glaube, emotionale Schwierigkeiten mit den Iatmul hatte, so auch sie mit ihm. Dies verrät eine bittere Bemerkung, die sich unter den Danksagungen befindet: "Last but not least I have to thank my native informants who were my friends, although I appeared to them ridiculous..."¹¹⁸

21.3. DER EXPERTENSTOLZ DES ETHNOLOGEN UND SEIN UMGANG MIT DER INFORMATION

"Neben dem [individualistischen Stolz] wurde ein ausserordentlich grosser Stolz auf die totemistischen Klanvorfahren entwickelt... Dieses totemistische System hat augenscheinlich eine bedeutende affektive Funktion..."

"...das stolze Ethos der Kultur hat dieses System auf eine eigenartige Weise beeinflusst... Es scheint, der Stolz habe sich auf dieses System so ausgewirkt, dass die Ursprungsmythen verfälscht worden sind; folglich hat heute jede [mythische] Hälfte ihre eigene Version vom Ursprung der Welt... Da die Klanmythologien sich zum Teil überlappen und die Klane sich die Eigennamen stehlen, befindet sich das System in einem fürchterlich verwirrten Zustand. Trotzdem sind die Menschen sehr stolz nicht nur auf die grosse Zahl ihrer totemistischen Vorfahren und auf deren mythische Taten, die diese bei der Entstehung der Welt vollbracht haben, sondern ausgerechnet auf die 'geordnete' Form ihres mythologischen Systems [d.h. der öffentlichen und geheimen Mythen und der kultischen Gesänge]. Sie meinen, das ganze gigantische System sei vollständig kohärent und würde ein klares Schema abgeben. Derselbe überwältigende Stolz, der sie dazu geführt hat, diese Masse trügender Heraldik zustande zu bringen, wirkt sich weiter so aus, dass diese Menschen das resultierende Gewirr als etwas streng organisiertes und kohärentes auffassen." "...die Eingeborenen sind fähig, auf die schematischen Qualitäten ihres Systems stolz zu sein, aber in Wirklichkeit zeichnet sich dieses System durch rätselhafte Inkompatibilitäten und Schwindeleien aus."¹¹⁹

Bateson reicht es nicht, uns mitzuteilen, dass die Iatmul auf ihre Ahnen und auf ihre Mythologie stolz sind; er ist vielmehr bemüht, dem Leser klar zu machen, dass sie eigentlich keinen Grund haben, stolz zu sein. Er versucht sie als Menschen hinzustellen, welche die Produkte ihres eigenen Denkens nicht beurteilen können, und er selbst nimmt die Haltung eines Experten ein. Dabei hat er seinerseits das sogenannte totemistische System der Iatmul (d.h. die klan- und hälftenspezifischen Ahnengestalten, ihre Erscheinungsformen und Attribute, ihre Taten und ihre Schicksale) weder beschreiben noch analysieren können. Das Wenige, was er zu diesem Thema zu sagen hat, verrät eher die enormen Schwierigkeiten, mit denen er kämpfte, als eine erlangte Sachverständigkeit¹²⁰.

Die folgende Begebenheit zeigt sehr gut, wie wenig er berechtigt war, die Expertenhaltung einzunehmen. Um die Auswirkungen des männlichen Stolzes weiter zu belegen, führt er uns vor, wie es für die Iatmul-Männer schwierig sei, ihre Trauer direkt auszudrücken, und dass sie sich, wenn sie einen Grund zu trauern hätten, lieber zu ihrem Stolz und zu ihrer Prahlerei flüchten¹²¹. Einmal, als Bateson in Palimbei war, geschah es, dass ein junger Mann, der schon zwei oder drei Monate krank war, starb. "The corpse was stretched out straight and was naked. A circle of women were crouched around it, and the mother of the dead man had the head in her lap. A fire was burning close to the corpse and gave the only light in the house. The women were quietly weeping and dirging, singing songs of the dead man's maternal clan - songs which may be used on gay and everyday occasions, only now the singing was slow and out of tune and broken with sobs."¹²²

Im Totenhaus befand sich ein Mann, der im Gegensatz zu den anwesenden Frauen nicht weinte. Als Bateson ins Haus kam, erzählte ihm dieser Mann, dass die Kolonialregierung verboten habe, die Toten in der direkten Nähe der Wohnstätte zu bestatten. Nach der ursprünglichen Sitte bestattete man die Toten praktisch unter dem Wohnhaus oder in dessen Nähe, damit das Band mit dem Verstorbenen nicht jäh abgerissen würde. Der Gesprächspartner Batesons wechselte dann sein Thema und sagte: "Wir weinen sehr, wenn jemand stirbt." Als ihm Bateson erwiderte, nur die Frauen würden weinen, wehrte sich der Mann und behauptete, die Männer würden auch weinen. Bateson schliesst seine Beschreibung mit folgender Bemerkung: "Im weiteren Verlauf des Gesprächs wandte er seine Aufmerksamkeit von den Themen ab, die mit dem Tod verbunden sind, und begann über den Ostwind und über seine Stellung im totemistischen System Vorträge zu halten."¹²³ Bateson war offensichtlich in diesem Moment nicht bewusst, dass der Ostwind im Denken der Iatmul aufs engste mit dem Tod verbunden ist. Woliragwa ist eine Ahnfrau, die erste Tote des mythischen Geschehens, und ihr Vater der erste Trauernde. Den gleichen Namen trägt der Ostwind, d.h. der Südost-Passat, der in den Monaten Mai-Juni zu wehen beginnt, wenn die Hochwasserzeit dem Ende entgegengeht und die beschwerliche Ueberschwemmung bald aufhört. Bald werden die unzähligen übermannshohen Gräser weisse Blüten in reichen Rispen bekommen. Die Ufer des Sepik und seiner Zuflüsse werden mit einer Pracht geschmückt, die aber nach einer erstaunlich kurzer Zeit vergeht. Der Ostwind weht immer stärker und stärker, die hohen Halme neigen sich in rhythmischen Wellen wie bei uns Getreidefelder, bis die Blüten verschwinden und Grassamen sich entwickeln. Dieser Wind, Woliragwa, wird im mythologischen System der Iatmul mit dem Atem der Lebewesen gleichgesetzt: die Totenseelen, die sich mit dem strömenden Sepik nach Osten begeben haben, kehren nun mit dem Wind zurück, und die Menschen im Dorf denken an ihre verstorbenen Nächsten. "Dieser Wind schneidet in unser Herz", sagen die Iatmul und veranstalten Rituale, bei denen sie weinen; alte Männer und Frauen halten sich bei der Hand und trösten sich gegenseitig¹²⁴.

Fassen wir zusammen, wie sich der Ethnologe verhält: Es scheint ihm nicht bewusst

gewesen zu sein, dass er ein Vertreter der kolonialen Macht war, die kurz vor seinem Besuch damit begonnen hatte, die Iatmul polizeilich zu unterdrücken und sie mit Verordnungen zu schikanieren, die in die privatesten Angelegenheiten der Iatmul - wie Bestattungssitten - eingreifen. Er interpretiert es als eine Ablenkung vom Trauergefühl, wenn der Iatmul-Mann über die Unannehmlichkeiten spricht, welche sich infolge des Regierungsbeschlusses beim Begräbnis ergeben; gleichzeitig teilt er uns nicht mit, in welcher Beziehung dieser Mann, der nicht weinte, zu dem Verstorbenen stand. Gerade diese Information wäre aber für die Beurteilung seiner Reaktion unentbehrlich gewesen. Die Auffassung des Ethnologen, dass die Rede vom Ostwind eine Abwendung vom Thema des Todes bedeutet, zeigt nur, wie wenig er sich mit der Mythologie der Iatmul - die er als Verwirrung und Schwindelei betrachtete - vertraut gemacht hat. Andere Stellen in seinem Werk verraten dagegen, dass er den Zusammenhang zwischen Ostwind und Tod prinzipiell doch kannte. Im gegebenen Moment, sei es während des Gesprächs im Totenhaus oder während der Niederschrift seines Buches, hatte er die Andeutung seines Partners nicht begriffen¹²⁵.

"Dieselbe Betonung des Stolzes finden wir bei vielen anderen Beschäftigungen der Männer. Wir erinnern daran, dass das Zeremonialhaus der Männer auch der Versammlungsort ist, wo viele der gewöhnlichen Männerarbeiten organisiert werden. Hier bespricht man die Jagdexpeditionen, den Fischfang, den Haus- und Kanubau. Alle diese Aktivitäten haben den gleichen spektakulären Charakter wie die Rituale. ...bei der Beendigung jeder grösseren ökonomischen Unternehmung wird irgendein spektakulärer Tanz oder eine Zeremonie veranstaltet." "Thus it comes about that the ritual significance of the ceremonies is almost completely ignored and the whole emphasis is laid on the function of the ceremony as a means of celebrating some labour accomplished and stressing the greatness of the clan ancestors. A ceremony nominally connected with fertility and prosperity was celebrated when a new floor had been put into the ceremonial house. On this occasion the majority of informants said that the ceremony was being performed 'because of the new floor'. Only a very few men were conscious of, or interested in, the ritual significance of the ceremony; and even these few were interested not in the magical effects of the ceremony but rather in its esoteric totemic origins - matters of great importance to clans whose pride is based largely upon details of their totemic ancestry. So the whole culture is moulded by the continual emphasis upon the spectacular, and by the pride of the male ethos."¹²⁶

Bateson formuliert zunächst einen Gegensatz zwischen der "Bedeutung des Rituals" und dem "Feiern der vollendeten Arbeit". Er glaubt zu wissen, die Bedeutung des Rituals habe etwas mit "Fruchtbarkeit" und "Gedeihen" zu tun. Dann formuliert er einen zweiten Gegensatz zwischen der "magischen Wirkung" und dem "mythischen Ursprung" des Rituals. Wieder wäre es Stolz, der die Iatmul-Männer dazu verführt, die Bedeutung und die magische Wirkung des Rituals "fast gänzlich zu ignorieren". Als er die Beteiligten befragte, hätte die Mehrheit gesagt, das Ritual sei "wegen des neuen Bodens" veran-

staltet worden.

Wenn es nur um die Feststellung ginge, dass nur ein kleiner Teil der Dorfgemeinschaft über den tieferen mythischen Zusammenhang orientiert sei, wäre nichts einzuwenden. Jedoch ist der Hintergrund umfassender. Wie jedes Hausinnere heisst der obere Raum des Männerhauses (der Dachboden) auf Iatmul *yal*, d.i. auf Deutsch "Bauch". Das Männerhaus ist als Ahnfrau gedacht, trägt weibliche Namen, und man betrachtet es als die Materialisation des mythischen Urkörpers, aus dem alles stammt. Dieses Fragment des geistigen Systems der Iatmul ist nichts Geheimes, sondern Gemeingut¹²⁷. Meiner Erfahrung nach können alle Bewohner von Palimbei, auch jene mit ganz bescheidenem Wissen auf dem Felde der Mythologie, ja sogar die Kinder, immer noch mehr über ihre Rituale aussagen, als wir im zitierten Abschnitt erfahren haben. Es wird hier eine Umkehrung deutlich: der Ethnologe ist es, der sich durch seinen Stolz hinreissen lässt, und er ist es, der über die Bedeutung und Wirkung des Rituals nur wenig zu sagen weiss. Das angeführte Zitat spiegelt im kleinen das Hauptproblem der ganzen Begegnung mit dem Denksystem der Iatmul: die schwierigen Fragen liegen nicht nur auf irgendeiner höheren Ebene der wissenschaftlichen Spekulation, sondern bereits auf der Stufe der primären Beziehungsanknüpfung, sei es zwischen dem Ethnologen und seinem Gesprächspartner oder zwischen Konzepten wie "Dachboden" und "Fruchtbarkeit"¹²⁸.

21.4. DIE ZEREMONIELLEN MÄNNERHAUSGESPRÄCHE IM SPIEGEL DER DARSTELLUNG BATESONS

Viele Beobachtungen Batesons, die er für seine Darstellung des männlichen Ethos verwendet, beziehen sich auf die zeremoniellen Gespräche im Männerhaus. In seiner ersten Veröffentlichung aus dem Jahr 1932 stellte er fest, dass dabei Eigennamen und Genealogien besprochen werden; das Recht auf die Benützung der klan-spezifischen Namen sei streng gehütet und strittige Fälle im Männerhaus besprochen worden¹²⁹. Hier befindet sich auch die einzige ausführlichere Beschreibung eines Zeremonialgesprächs. Mit dieser wollen wir uns nunmehr kritisch befassen.

Die erste Frage bezieht sich auf den Ort, wo dieses Gespräch stattgefunden hatte. Bateson schreibt, es hätte sich in einem der Dörfer des "Kwolawoli-Stammes" abgespielt, das ein Nachbardorf des Iatmul-Dorfes Mindimbit sei. Den Namen des angeblichen "Kwolawoli-Dorfes" gibt er nicht an. Die "Kwolawoli" würden südlich des Sepik am sogenannten Südwest-Fluss leben. Es wären "Freunde von Mindimbit", und die Mindimbit-Bewohner würden mit ihnen Tauschhandel treiben. Welches Volk meint Bateson mit dem Ausdruck "Kwolawoli"? Mindimbit, wo er während des ersten sechsmonatigen Aufenthaltes bei den Iatmul wohnte, lag am nördlichen Sepik-Ufer, am gleichen Ort, wo es schon im Jahr 1887 lag. Nahe bei Mindimbit mündet von Süden her ein Nebenfluss, der flussaufwärts nach 10 km eine Verzweigung aufweist. Den westlichen Arm hat W. Behrmann auf seiner Karte aus den Jahren 1912/13 als Südwest-Fluss bezeichnet, in der Klammer hat

er den einheimischen Namen in der Schreibung Klatschemali beigefügt; den östlichen Arm hat er Südost-Fluss genannt und den einheimischen Namen Kwolawoli beigefügt. Auf der neuesten Karte des 'Royal Australian Survey Corps' aus dem Jahr 1974 heisst der westliche Arm Korasameri und der östliche Karawari. Die erste Siedlung, die wir antreffen, wenn wir von Mindimbit aus am Korasameri hinauffahren, ist Momeri (auf der Karte des 'Survey Corps' Mumeri geschrieben). Sie liegt weitere 10 km vom Zusammenfluss des Korasameri mit dem Karawari entfernt, d.h. rund 20 km Flussfahrt von Mindimbit, in der Luftlinie knappe 14 km. Diese Ortschaft wurde schon in den Jahren 1912/13 bewohnt; Behrmann hat auf seiner Karte drei Häuser eingezeichnet. In diesem Dorf lebt eine Bevölkerung, welche die Iatmul-Sprache spricht, wie es D. Laycock erstmals feststellte. Ungefähr auf der Höhe von Momeri verzweigt sich der Fluss noch einmal, der Korasameri bekommt einen Zufluss namens Blackwater River; in seinem Gebiet

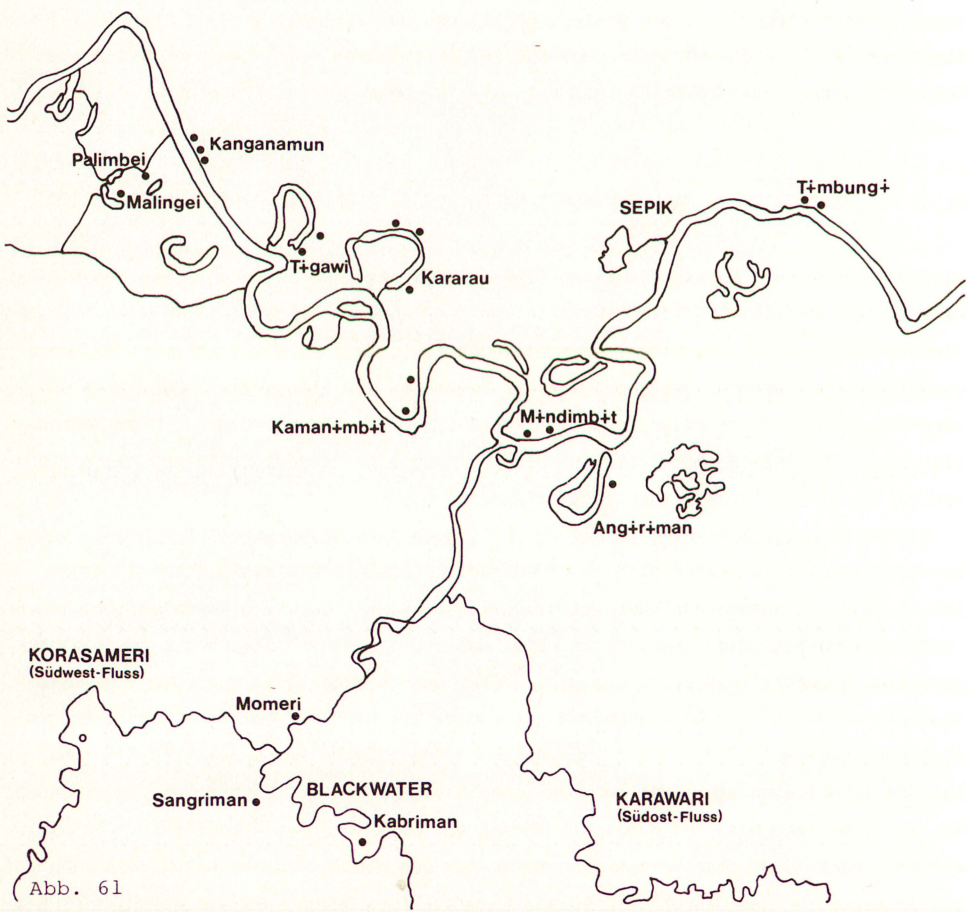


Abb. 61

liegen die Dörfer der Sprachgruppe Kapriman (auf der Karte des 'Survey Corps' als Kabriman geschrieben). Diese gehört nach Laycock zur 'Sepik Hill Family', d.h. nicht mehr zur Ndu-Sprachfamilie, zu der das Iatmul zählt. Ziemlich weit oben am Karawari, 30 bis 40 km in der Luftlinie von Mindimbit entfernt, liegen die Dörfer der Sprachgruppe Karawari, die wiederum zu einer anderen Sprachfamilie gehört (Pondo)¹³⁰.

Bateson schreibt, eine Delegation von Männern aus Mindimbit hätte das Dorf des "Kwolawoli-Stammes", wo das zeremonielle Gespräch stattfand, in einem halben Tag erreicht. Demzufolge kann es nicht ein Dorf der Karawari-Gruppe gewesen sein, weil es unmöglich war, so schnell dorthin zu kommen; Kwolawoli und Karawari sind nur verschiedene Schreibweisen desselben Namens. Die Kartenskizze, die Bateson veröffentlichte, klärt seinen Irrtum auf: auf der Skizze befindet sich die Sprachgruppe Kapriman (bei Bateson Kavleman geschrieben) nicht am Blackwater, sondern weit im Osten am Karawari; der "Kwolawoli-Stamm" dagegen ist nicht am "Kwolawoli-Fluss" eingezeichnet, sondern im Westen am Korasameri. Bateson hat offenkundig den Südost- und Südwest-Fluss verwechselt. Zu den Kapriman am Blackwater kann der Besuch der Mindimbit-Männer auch nicht geführt haben; dies folgt daraus, dass man sie während des zeremoniellen Gesprächs als die abwesenden Feinde erwähnt. Dann bleibt nur das Iatmul-Dorf Momeri als der mögliche Ort, wohin sich die Mindimbit-Delegation begeben hat. Dies passt zu der Bezeichnung "Nachbardorf" und erklärt auch den Umstand, dass ein zeremonielles Gespräch überhaupt stattfinden konnte; handelt es sich doch um eine sehr spezifische Sitte des Iatmul-Volkes, deren notwendige Voraussetzung eine gemeinsame Sprache ist¹³¹.

Im folgenden gebe ich eine Zusammenfassung des Berichtes, den Bateson über den Verlauf und die weiteren Umstände des zeremoniellen Gesprächs in Momeri veröffentlicht hat¹³².

(1) Wie gesagt, bestanden zwischen Mindimbit und Momeri freundschaftliche Beziehungen; diese wurden in einer nicht sehr entfernten Vergangenheit getrübt. Ein zerstrittenes Ehepaar aus Momeri reiste unter Polizei-Eskorte nach Ambunti, der neu etablierten Verwaltungsstation der Kolonialregierung. Den Grund der Reise gibt Bateson nicht näher an. Der Ehemann flüchtete unterwegs. Seine Ehefrau und die Truppe der Polizisten übernachteten in Mindimbit. Die Momeri beschuldigten die Mindimbit, dass diese Frau in jener Nacht von einem Mindimbit-Mann vergewaltigt worden sei (raped).

(2) In entfernterer Vergangenheit heiratete eine Anzahl Frauen aus Mindimbit nach Momeri; später haben andere Frauen aus Momeri nach Mindimbit geheiratet, wodurch das Gleichgewicht wieder hergestellt wurde. Nur eine Heirat, diejenige einer Mindimbit-Frau namens Mambi, wurde noch nicht kompensiert.

(3) Ein Mann in Momeri hatte gegenwärtig einen Streit mit seiner Ehefrau, sie weigerte sich, mit ihm Geschlechtsverkehr zu haben. Insgeheim schickte er eine Nachricht nach Timbunke, einem etwas weiter flussabwärts am Sepik gelegenen Dorf der Ost-Iatmul, eine Anzahl Männer solle nach Momeri kommen und seine Frau vergewaltigen. Bateson sagt, "es scheine", dass eine solche Behandlung der eigenen Ehefrau mit dem

Normsystem der Iatmul in Einklang stünde (in accordance with tradition). Diese Annahme begründet er nicht, und sie trifft auch nicht zu. Vergewaltigung kommt bei den Iatmul vor, und es gibt Kontexte, wo sie nicht als Verbrechen definiert wird; dann handelt es sich um eine rituelle Vergewaltigung, die Frauen betreffen kann, die in die geheime Sphäre des Männerhauses eindringen, oder um die Vergewaltigung fremder Frauen. Innerhalb der Dorfgemeinschaft gilt sie als Vergehen und kommt selten vor. Wenn sie vorkommen sollte, wird die betroffene Frau von ihrem Klan, von ihren Brüdern und Schwestern, in Schutz genommen. Ein Beispiel dafür, dass die Vergewaltigung als Vergehen definiert wird, hat Bateson selbst unter (1) angeführt. In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, dass das Normsystem der Iatmul dem Ehemann das Recht auf den Körper der Ehefrau eindeutig abspricht. Masoabwan formulierte diese verbindliche kulturelle Regel auf seine kunstvolle Weise: "Du musst immer deine Ehefrau zuerst fragen. Die Vagina ist nicht ein Loch im Holz, du kannst sie nicht penetrieren, wann du willst." Wenn die Vergewaltigung, die Bateson erwähnt, wirklich stattfand, muss es die Folge einer ganzen Reihe besonderer Umstände gewesen sein. Leider hat Bateson keine Reise nach Momeri unternommen, um diese Frage aufzuklären; offenkundig hat er weder mit der Ehefrau noch mit dem Ehemann gesprochen. So kann er über ihre Beziehung zueinander keine Angaben machen.

(4) Die Männer in Timbunke haben die Einladung nicht angenommen, sondern sie nach Mindimbit weiter geleitet. Die beiden Mindimbit-Männer, die diese Nachricht aus Timbunke bekommen hatten, beschlossen, nach Momeri zu gehen und dem Ruf des Ehemannes zu folgen.

(5) Diese beiden Männer erdichteten eine List, mit der sie ihre eigenen Dorfgenossen in Mindimbit an der Nase herumführten. Sie gaben vor, die Momeri hätten sich mit Timbunke verbünden wollen, um Mindimbit zu überfallen - als Rache für den Vorfall, der unter (1) beschrieben wurde.

(6) Darauf hätten sich "zehn oder fünfzehn" Mindimbit-Männer nach Momeri begeben. Sie kamen um die Mittagszeit an, und zwischen ihnen und den Momeri entfalteten sich geordnete Verhandlungen im Männerhaus in der Form des zeremoniellen Streitgesprächs. Ueber die Themen der Gespräche sagt Bateson folgendes. Die Mindimbit wehrten sich gegen die Verdächtigungen vonseiten der Momeri und behaupteten, es wäre eine falsche Beschuldigung, dass die Momeri-Frau, die mit der Truppe der Polizisten in Mindimbit übernachtet hatte, von den Mindimbit vergewaltigt worden sei. Des weiteren verlangten die Mindimbit eine Wiederherstellung des Gleichgewichts in den Heiratsbeziehungen zwischen Mindimbit und Momeri (im Zusammenhang mit der Heirat von Mambi, erwähnt unter 2). Drittens sprach man noch von den Kapriman, den gemeinsamen Feinden von Momeri und Mindimbit. Am Abend wurde das zeremonielle Gespräch unterbrochen. Bateson wurde informiert oder folgerte (gather), dass bis dahin über die Einladung, die besagte Ehefrau zu vergewaltigen, nichts gesagt wurde.

(7) Dann seien der Ehemann und die Ehefrau, die bestraft werden sollte, einge-

troffen; Bateson sagt nicht, ob sie ins Männerhaus kamen oder an einen anderen Ort. "Accounts differ as to what followed, but all agree that the woman was held while her husband had connection with her, and that some at least of the Mindimbit had connection with her. From my general knowledge of the people I suspect that all did." Am nächsten Tage habe der Ehemann den Männern aus Mindimbit zeremonielle Gaben in Form von Schmuckstücken und Betelfrüchten übergeben.

(8) Am nächsten Tage hat man das zeremonielle Gespräch fortgesetzt, bis man sich an einer Lösung der Streitfrage über Mambi, deren Heirat nicht kompensiert wurde, geeinigt hatte: Eine Frau aus Momeri ging freiwillig nach Mindimbit, heiratete dort später einen Mann und lebte mit ihm zufrieden. Es war gerade die Frau, die unter Punkt (1) erwähnt wurde und die man angeblich in Mindimbit vergewaltigt hatte.

(9) Einige Tage nach diesen Verhandlungen wurden zeremonielle Gaben aus Mindimbit nach Momeri gebracht.

Bateson beschreibt dieses Gespräch im Männerhaus und weitere Umstände, die mit ihm verknüpft waren, auf drei Druckseiten. Er gibt aber nicht an, ob er ein Zeuge des Gesprächs war oder ob er sich den Verlauf nur erzählen liess; er gibt auch nicht an, ob er die Erzählung von jemanden gehört hätte, der selbst am Besuch in Momeri beteiligt war. Mehrere Umstände weisen darauf hin, dass Bateson an diesem zeremoniellen Gespräch in Momeri nicht teilgenommen hatte: unklare und bruchstückhafte Charakter des ganzen Berichtes, die Unsicherheit über die Lage des Dorfes und der fehlende Dorfname, schliesslich die Angabe, es seien "zehn oder fünfzehn" Männer von Mindimbit nach Momeri - bei Bateson zum "Kwolawoli-Stamm" - gegangen. Wenn er mit ihnen gegangen wäre, hätte er sicher eine genauere Zahl angeben können.

Bateson versäumt es auch anzugeben, wen diese Momeri-Frau eigentlich geheiratet hat, die in Mindimbit hätte "geschändet" werden sollen und schliesslich im gleichen Dorf ihren Ehemann fand. Bateson sagt auch nichts darüber aus, wann und wie die frühere Ehe dieser Frau mit einem Momeri-Mann aufgelöst worden war. Die Mindimbit bestritten während des zeremoniellen Gesprächs, dass man diese Frau in Mindimbit vergewaltigt hätte. Wenn wir ihnen Glauben schenken, können wir annehmen, dass es sich unter Punkt (1) nicht um eine Gewalttat, sondern um einen normalen gegenseitigen Geschlechtsverkehr gehandelt hatte, dem dann eine Heirat folgte. In der Berufung auf die ältere Heirat von Mambi könnten wir das typische Vorgehen der Herstellung des Gleichgewichts 'ex post' erblicken, wie wir es im Kap. 19 beschrieben haben. Neue Eheschliessungen, nachdem sie zustande gekommen sind, werden auf die bereits bestehende Struktur der offenen Verpflichtungen bezogen. Ob unsere Interpretation im vorliegenden Fall zutrifft, kann aber nicht entschieden werden. Unklar bleibt auch, welche Funktion die List der Mindimbit-Männer erfüllte, die unter Punkt (5) erwähnt wird.

Die wichtigste Lücke in Batesons Beschreibung sehe ich aber darin, dass er das Momeri-Ehepaar (unter Punkt 3) nicht aufgesucht hat, um über die Einladung zur Vergewaltigung und über die Umstände dieser Massnahme Informationen zu gewinnen. Sein

Bericht ist deshalb keine ethnographische Darstellung aus erster Hand und bleibt (ohne die Befragung der Betroffenen) unverbürgt. Wenn die Iatmul Geschichten in Umlauf setzen, mögen sie übertreiben, lügen oder sonst die Tatsachen verzerren. Dennoch können solche sich widersprechenden und von den Tatsachen abweichenden Berichte einen Platz in der ethnographischen Darstellung bekommen, wenn sie klar als Dorfklatzsch bezeichnet werden. Es trifft nicht zu, dass der Bericht Batesons ein repräsentatives Bild des Ehelebens der Iatmul vermitteln würde. "This incident I have given in full because it bears on the whole nature of family life and the methods of obtaining wives."¹³³

Bateson stellt sich vor, das ganze mehrstündige zeremonielle Gespräch wäre nur ein Vorwand, eine Fassade für das Vorhaben der Vergewaltigung¹³⁴. Auf Grund meiner "generellen Kenntnis" der Iatmul kann ich sagen, dass eine solche Vorstellung die Gewichte völlig verschiebt. Auch wenn die Vergewaltigung so stattgefunden hätte, wie sie Bateson beschrieb, würden die Iatmul-Männer die zeremoniellen Gespräche zumindest als gleich wichtig auffassen.

In seiner zweiten Veröffentlichung aus dem Jahr 1936 finden wir kurze Angaben über acht zeremonielle Gespräche. Eines fand in Palimbei statt; es wurde nach Tod und Begräbnis *Tipmanagwan* veranstaltet. *Tipmanagwan* vom Klan *Simal* zu Palimbei war ein grosser Stratege und Mythologe der vorausgehenden Generation; sein ältester Sohn *Mounobwe* war zur Zeit unseres Aufenthaltes gegen 60 Jahre alt. "It was a scandal that *Tipmanagwan* had died without passing on his esoteric knowledge, and the debate was an enquiry as to whose fault this was." Mehr sagt uns Bateson über diesen Anlass nicht¹³⁵.

Die übrigen sieben zeremoniellen Gespräche fanden in Kanganamun statt, und bei allen hatte *Marikinsin* vom Klan *Simal* zu Kanganamun, einer der wichtigsten Männer seiner Generation bei den Zentral-Iatmul, eine Rolle gespielt. Sein Sohn *Abranmeri* war zur Zeit unseres Aufenthaltes über 60 Jahre alt. *Marikinsin* ist der einzige Iatmul-Mann, dem Bateson ein Kompliment abstattet: "In a very few men the admired qualities of both the violent and discreet types were combined, or so it seemed to me. Such a man was *Marikinsin*, who is now dead, but who was the greatest man in Kanganamun. *Toravi* of Angerman has something of the same greatness. *Marikinsin* was an old man, and when I knew him he was an invalid. They said that his sorcery was beginning to recoil upon his own head. He was an astonishingly vivid and dramatic orator; when one entered his house he would come forward and make a speech of welcome, not unctuous but beautifully crisp and hard."¹³⁶ Dasselbe können wir über den stolzen und charmanten *Abranmeri* sagen.

Zwei von den Männerhausgesprächen in Kanganamun erwähnt Bateson nur mit wenigen Sätzen. Man habe über rezente Todesfälle und über den bösen Zauber gesprochen, in den *Marikinsin* verwickelt war¹³⁷.

Das dritte Männerhausgespräch erwähnt er nur, um die Autorität von *Marikinsin* zu bezeugen: "On one occasion [während des Initiationsrituals] the father of a novice

was angry because something had been jabbed into his son's eye. Marikinsin took the side of the initiators and in the debate which followed he suddenly seized a log from the fire on the ground and with it belaboured the angry father - who took his punishment in silence."¹³⁸

Das vierte zeremonielle Gespräch in Kanganamun betraf einen Skandal im *mbore*, d.h. im Männerhaus der jungen Männer. Einer hat in der Nacht ein Ehepaar gesehen, wie es im verlassenen *mbore* kopulierte. Anschliessend wurde ein zeremonielles Gespräch veranstaltet und der schuldige Mann gerügt¹³⁹.

Das fünfte zeremonielle Gespräch in Kanganamun betraf Kinsin, den grossen Urahn der *ñowi namba*, d.h. der Sonnen-Hälfte; er taucht auch in der Ursprungsmythe auf, die uns Masoabwan erzählte und die wir im Kap. 12 zitiert haben. Kinsin wird in seiner Erscheinungsform als Ur Schlange mit dem sich windenden Lauf des Sepik gleichgesetzt. Dies ist das einzige zeremonielle Gespräch, zu dem Bateson einige mythologische Bruchstücke mitteilt.

"Man hat den mythologischen Anspruch angegriffen, der Sepik-Fluss sei ein Klanvorfahre [von Marikinsin]. Er forderte die Mitglieder seines Klans auf, am Streitgespräch nicht teilzunehmen - er selbst würde die Sache erledigen. Während vier Stunden scharfer Auseinandersetzungen und Beleidigungen hat er seine Verachtung jenen gegenüber ausgedrückt, die s e i n e Kinsin-Schlange anfechten; am Ende dieser vier Stunden hat er vorsätzlich die mythologischen Geheimnisse der Gegenpartei [des Klanbundes Wenguansap] gelüftet. Er hob eine Yams-Knolle vom Boden auf und begann mit dieser im Munde zu tanzen. Damit deutete er die Entstehung der Kultflöten aus der Yampflanze an, die in einer geheimen Mythe der Gegenseite dargestellt wird. Unmittelbar darauf ergab sich ein Handgemenge im Männerhaus; Marikinsin bekam ein paar heftige Schläge, und man warf ihm einen Hocker auf den Kopf. Dann wurde das zeremonielle Gespräch bis zum Abend fortgesetzt, wobei Marikinsins rednerische Kraft ungebrochen blieb. In der Abenddämmerung, als alles vorüber war, sass dieser erschöpfte und kranke Mann allein an einem Ende des Männerhauses und sang mit strahlenden Augen die kultischen Lieder seines Klans."

"Während der zeremoniellen Gespräche stellt man immer bestimmte [bedeutungsvolle] Objekte aus. Zum Beispiel während des Streitgesprächs über die mythologische Zuordnung des Sepik-Flusses hat man in der Mitte des Männerhauses eine Muschelkette aufgehängt, die den Fluss repräsentiert. Im Gespräch hat sich [der Klanbund Wenguansap] auf die allgemein anerkannte Tatsache berufen, das riesenhafte Gras, das an den Sepik-Ufern wächst, sei ein mythisches Symbol, das zu seiner klan- resp. hälftenspezifischen Mythologie gehöre; aus diesem Grund wollten sie auch den Anspruch auf den Sepik als auf ein Symbol ihrer Mythologie erheben. Sie haben einen zeremoniellen Speer [mit Obsidianspitze], der mit einigen Blättern des Riesengrases geschmückt war, ins Männerhaus gebracht; sie zeigten auf ihn und sagten 'Das ist unser Yambuiwusi!'" [Yambuiwusi ist der Name eines wichtigen anthropomorphen männlichen Urahnen der *ñame namba*, d.h.

der Mutter-Hälfte, zu der auch der Klanbund Wenguansap gehört; der vorgeführte Speer gehört Yambuiwusi, und das Riesengras ist eine seiner Verwandlungsformen]. Die Gegenseite [der Klan Simal, der zur Sonnen-Hälfte gehört] behauptete, dass der Fluss mit der Urschlange Kinsin gleichzusetzen sei. Marikinsin, der Protagonist dieser Seite, schmückte eine der grossen kultischen Trommeln, die im Männerhaus standen, mit farbigen Blättern; ein Trommelende war nämlich in der Form des Schlangenkopfes von Kinsin geschnitzt."¹⁴⁰

Das sechste zeremonielle Gespräch in Kanganamun handelte von der mythischen Geschichte der Sonne. Ueber diese macht Bateson nur wenige unzusammenhängende und missverständliche Bemerkungen¹⁴¹.

Im letzten zeremoniellen Gespräch, das Bateson erwähnt, ist er selbst aufgetreten. Es handelt sich um einen Konflikt zwischen den Dorfautoritäten und aufsässigen jungen Männern, die es gewagt hatten, das *wagén*-Ritual zu stören¹⁴².

Tabelle 22

| Verzeichnis der zeremoniellen Streitgespräche im Männerhaus, über die G. Bateson berichtet | |
|--|--|
| 1 (Momeri) | über Heiraten |
| 2 (Palimbei) | über das mythologische Wissen vom verstorbenen Tipmanagwan |
| 3 und 4 (Kanganamun) | über rezente Todesfälle und Zauberei |
| 5 (Kanganamun) | über Konflikte während des Initiationsrituals |
| 6 (Kanganamun) | über den Skandal in <i>mbore</i> |
| 7 (Kanganamun) | über die mythologische Zuordnung des Sepik-Flusses |
| 8 (Kanganamun) | über die Sonne |
| 9 (Kanganamun) | über die Störung des <i>wagén</i> -Rituals |

21.5. DIREKTE VERHALTENSBEOBSACHTUNGEN IM MAENNERHAUS

Bateson beschreibt das Benehmen der Iatmul-Männer im Männerhaus: "...das Ethos des Verhaltens im Männerhaus ist gleich weit von der Nüchternheit und dem Ernst entfernt, die wir mit Kirchen einer bestimmten Konfession verknüpfen, wie von der unterwürfigen Ergebenheit, die mit jenen der anderen Konfession verknüpft wird." Bateson meint offenkundig den Gegensatz zwischen dem Verhalten der Protestanten bzw. Anglikaner einerseits und der Katholiken andererseits. "Anstelle der Strenge oder der Demut treffen wir [im Männerhaus der Iatmul] eine Mischung aus Stolz und theatralischer Affektiertheit an."¹⁴³

Dort, wo ich "Affektiertheit" gesetzt habe, verwendet Bateson ein unübersetzbares, spezifisch englisches Wort 'selfconsciousness'. Im *Oxford Dictionary* finden wir zu diesem Ausdruck die folgende Bemerkung: "esp. of person embarrassed or made theatrical by inability to forget himself in society". Wildhagen-Héraucourt sind sehr lakonisch und geben weiter nichts als "Befangenheit" an. Wahrig assoziiert mit "befangen"

ein paar sinnverwandte Wörter wie "gehemmt, schüchtern, verlegen". Die Komponente des 'embarrasement', resp. der Hemmung und Schüchternheit, ist bei der Freiheit und Expansivität, der die Iatmul fähig sind, sicher nicht am Platz, und Bateson wollte sie auch nicht hervorheben. Auf seine Feststellung, das "Ethos des Männerhauses" könne man als 'a mixture of pride and histrionic self-consciousness' bezeichnen, folgt eine Verhaltensbeschreibung, aus der uns die Iatmul-Männer eher als ungehemmte Draufgänger entgegentreten. "Wenn ein wichtiger Mann ins Männerhaus eintritt, ist er sich bewusst, dass das Auge der Öffentlichkeit auf ihn gerichtet wird; er reagiert auf diesen Stimulus mit einer Art Ueber-Betonung (over-emphasis). Wenn er hereinkommt, wird er eine [auffällige] Geste machen und mit irgendeiner Äusserung die Aufmerksamkeit [der Anwesenden] auf seine Ankunft lenken. Manchmal wird er eine Neigung zu greller Prahlerei und zu übertriebenem Stolz zeigen (harsh swagger and over-consciousness of pride), manchmal wird er eher mit derber Komik reagieren (buffoonery). Aber unabhängig von der Richtung, die seine Reaktion nimmt, ist sie theatralisch und oberflächlich. Beides, Stolz oder Clownerie, werden als schickliches und normales Benehmen gebilligt."¹⁴⁴ Diese Verhaltensbeschreibung erscheint mir zutreffend. Ich möchte sie noch ergänzen und die Uebersetzung einer solchen typischen Äusserung beifügen, die ein Mann machen kann, wenn er in guter Laune ins Männerhaus eintritt und die Aufmerksamkeit der Anwesenden auf sich lenken will: "Hei, ihr seid alle meine Frauen, und ich werde euch alle beschlafen!" Diese Bemerkung vereint in sich 'swagger' und 'buffoonery' auf eine vorbildliche Art und Weise und ist gleich weit von 'austerity' wie von 'meekness' entfernt; nur oberflächlich finde ich sie nicht.

Kehren wir jetzt zu 'self-consciousness' zurück; wenn wir dieses Wort nicht mit "Befangenheit" übersetzen können, wie denn? *Oxford Dictionary* spricht von der Unfähigkeit, sich selbst zu vergessen, wenn man in einer Gruppe ist. Ist es aber ein vernünftiges Ziel, "sich selbst zu vergessen"? Ist es überhaupt möglich? Den Ausdruck 'to forget himself' muss man wahrscheinlich nicht allzu wörtlich nehmen, er will anscheinend nichts anderes aussagen, als dass man nicht auffallen soll. Auch Bateson betont, wenn er das Gegenteil des stolzen männlichen Auftretens beschreibt, nicht irgendein "Aufgehen in der Gruppe", sondern die 'self-control'. "Die jüngeren Männer, deren Stellung [in der Öffentlichkeit des Männerhauses] noch nicht gefestigt ist, zeigen mehr Selbstbeherrschung. Sie werden besonnen und zurückhaltend in das Männerhaus eintreten und dort ruhig und ernst sitzen... Es gibt aber kleinere Männerhäuser für die Knaben. Hier machen sie das Männerhaus-Zeremoniell der Erwachsenen 'en miniature' nach, indem sie Stolz mit Komik mischen."¹⁴⁵

Ich habe die Iatmul-Männer in ihrer F ä h i g k e i t , eine laute und ausdrucksvolle Gruppenkommunikation zustande zu bringen, grandios gefunden. Bateson hat im selben Phänomen einen Mangel an Selbstbeherrschung sehen wollen und das Verhalten der Iatmul als eine U n f ä h i g k e i t , sich selbst zu vergessen, beschrieben. Der umgangssprachliche Begriff 'self-consciousness' ist mit einer eindeutigen negativen

Wertung beladen und wird als eine kritische Bemerkung verwendet; er gehört in eine Kultur, wo 'understatement' als ein Ideal gelten kann. Aber hinter der spezifisch englischen Aufmachung verbirgt sich ein Gegensatz, mit dem wir in Mitteleuropa auch vertraut sind. Wir gehören zu einer Kultur, die das Sprichwort "Eigenlob stinkt" hervorgebracht hat.

Bateson war sich dessen bewusst, dass ethnographische Beschreibungen des Verhaltens immer einen Kultur-Konflikt widerspiegeln, d.h. einen Konflikt zwischen Persönlichkeiten verschiedener Kulturen. Die Überlegungen des folgenden Zitats knüpfen zwar an seine Gegenüberstellung von männlichem und weiblichem Ethos innerhalb der Iatmul-Kultur an. Wie er aber selbst bemerkt, gelten sie - wohl noch in höherem Masse - auch für den Konflikt zwischen dem Ethnologen und den Mitgliedern einer fremden Gesellschaft, über die er sich Gedanken macht. "Eines der wichtigsten Phänomene, welches uns die Untersuchung des Kontrastes zwischen verschiedenen Ethosformen zum Bewusstsein brachte, ist gewiss jener Widerwille (distaste), den die Personen, die in einem besonderen Ethos erzogen wurden, d.h. deren emotionelle Reaktionen auf eine bestimmte Weise standardisiert sind, gegenüber einem anderen möglichen Ethos empfinden. [...] Dieses Phänomen [d.h. diese Art Widerwille] ist sehr verbreitet, und es befällt selbst den Anthropologen, der um eine unvoreingenommene Erforschung des Ethos bemüht ist. Jedes Adjektiv, das er verwendet, ist mit Gefühlen gefärbt und ruft Gefühle hervor, wie sie eine Art der Persönlichkeit zu einer anderen empfindet. Ich habe das Ethos der Iatmul-Männer als theatralisch, dramatisierend, über-kompensierend, etc. beschrieben, aber diese Worte sind nur eine Beschreibung aus meiner Sicht, d.h. aus der Sicht einer Persönlichkeit, die in Europa geformt wurde. Meine Stellungnahmen kann man in keinem Sinne als absolute Behauptungen auffassen." An dieser Stelle gelang es Bateson im Verlaufe seiner Überlegungen, auch einmal seine Bewunderung gegenüber dem "Stolz" der Iatmul auszudrücken: "The pride of the men... may appear to my readers somewhat angular and uncomfortable. I found it also splendid. I have not stressed this aspect enough..."¹⁴⁶

22. MYTHOLOGIE UND SOZIALE STRUKTUR: ZUSAMMENFASSUNG UND PERSPEKTIVEN

Car, si l'illusion recouvre une parcelle de vérité,
celle-ci n'est pas hors de nous, mais en nous.

C. Lévi-Strauss

Le totémisme aujourd'hui, Paris 1962, p. 153

22.1. DER GESELLSCHAFTSTYPUS IM GEGENSATZ ZU DEN KULTURELLEN BESONDERHEITEN

In der vorangegangenen Darstellung ordnete ich meine Forschungsergebnisse um zwei thematische Schwerpunkte: das Verwandtschaftssystem einerseits, die Mythologie und das Ritual andererseits. In beiden Fällen handelt es sich um traditionelle Themen der Ethnologie bzw. der europäischen Spekulation im allgemeinen, um konzeptuelle Bestimmungen, die aus unserer Geschichte, aus unseren gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgehen, weniger um Realitäten des Lebens in Palimbei.

Der eigentliche Erfahrungsprozess, der sich in Auseinandersetzungen mit meinen Partnern dort in den Dorfgemeinschaften der Iatmul abspielte, verlief viel dramatischer: er sprengte dauernd den konzeptuellen Rahmen, den ich mit mir gebracht hatte, liess mich auf jeder neuen Stufe der Vertiefung erleben, wie hilflos und desorientiert meine Wahrnehmung war und wie unsicher das Bild, das ich mir von den fremden Verhältnissen machte. Wenn der Ethnologe, in diesem gewaltsamen Erfahrungsprozess begriffen, bei konventionellen Erklärungsmodellen Zuflucht sucht, liegt es nicht nur an zufälligen und individuellen Beschränkungen, durch die er sich auszeichnet; vielmehr muss man den Grund dafür im strukturellen Widerspruch sehen, durch den sich die Lage des Ethnologen auszeichnet. Seiner gewohnten sozialen Umgebung beraubt findet er sich in Verhältnisse versetzt, die von seinen eigenen heimatlichen radikal verschieden sind; dieser grundlegende Unterschied erscheint dann als unbegreifliche Besonderheiten der Menschen, mit denen er in der Fremde Beziehungen anknüpft. In der Ueberbeanspruchung, in der emotionalen Unverträglichkeit und Enttäuschung erzeugt der brütende Geist des Ethnologen Ideenschwärme, die weniger von der fremden Realität als von einem drückenden Konflikt zwischen zwei verschiedenen gesellschaftlichen Formationen zeugen, zwischen zwei verschiedenen kulturspezifischen Persönlichkeitstypen, zwischen zwei radikal verschiedenen Motivationen und Reaktionsweisen.

Der kulturanalytische Aufwand hat Hindernisse auf zwei Ebenen zu überwinden. Der Kulturforscher, der sich anschickt, seine Erfahrung mit den fremden und fremdartigen Menschen in eine Kulturdarstellung umzuwandeln, begegnet Schwierigkeiten zweifacher Art: auf den ersten Blick ist es vorallem die fremde kulturelle Besonderheit, zu der

eine Beziehung finden muss. Die zweite Kategorie von Schwierigkeiten ist weniger auffällig, jedoch um so tiefgreifender: es sind Täuschungen, die sich aus der Fremdheit des besonderen Gesellschaftstypus, mit dem man zu tun hat, ergeben. Die Feststellung, um welchen Gesellschaftstypus oder um welche 'espèce sociale', wie sich E. Durkheim ausdrückt, es sich in einem konkreten Fall handelt, ist eine eigene Aufgabe, die mit der Erforschung der kulturellen Besonderheit nicht verwechselt werden darf.

Stellen wir uns nun einen deutschsprachigen Forscher vor: nachdem er sich in die Lage versetzt hat, der eigenen, deutschen Literatur, Mythologie, Religion, sozialen Struktur und der eigenen deutschen Mentalität mit Verständnis zu begegnen, nimmt er sich vor, einen fremden Kulturkreis zu untersuchen. Wenn er sich in Frankreich niederlässt, um dort in Gesprächen mit Franzosen zu Erkenntnissen über deren Kultur zu gelangen, wird er primär mit Schwierigkeiten der ersten Kategorie zu tun haben, die sich aus den Besonderheiten des 'esprit français' ergeben. Vielen ganz grundlegenden gesellschaftlichen Strukturen muss er keine grosse Beachtung schenken, er muss sie nicht extra untersuchen, weil sie mit seinen heimatlichen identisch sind: die kapitalistische Produktionsweise und die entsprechenden Klassegegensätze, der bürgerliche Staat, die umgreifenden Verwaltungsstrukturen, Armee, Kirche, politische Parteien; aber auch die groben Züge der geographischen Lage im westlichen Europa und eine Geschichte, die trotz der Rivalität und den gegensätzlichen Interessen zahlreiche gemeinsame Züge aufweist. Wenn sich nun derselbe Forscher anstatt dem französischen Kulturkreis dem slawischen zuwenden würde, hätte er neben den Schwierigkeiten der ersten Kategorie auch mit jenen zu kämpfen, die sich aus der Begegnung mit einem fremdartigen Gesellschaftstypus ergeben. Nachdem in Russland und in seinen Kolonien 1917 die Dynamik des Kapitals zum Erlahmen gebracht wurde und nachdem der sowjetische Machtbereich in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg auf Ost-Europa ausgedehnt wurde, entwickelte sich im gesamten slawischen Kulturbereich eine neue, von der westeuropäischen radikal verschiedene gesellschaftliche Formation, ein anderer Gesellschaftstypus.

Meine Lage als Emigrant, der zwischen zwei Welten und in jeder von beiden fremd und zuhause ist, führte mich dauernd an die Konturen eines auffälligen Widerspruchs heran. Ich kam nicht umhin, immer wieder zu erleben, wie meine westeuropäischen Freunde, deren Scharfsinn ich schätzte, grotesken Täuschungen über die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Tschechoslowakei, meinem Heimatland, unterliegen, wenn sie nicht längere Zeit im Ostblock gelebt haben, und dass oft die besten Informationen die Missverständnisse nicht beheben können. Sowohl die grösseren historischen Ereignisse als auch weniger bedeutsame Züge des gesellschaftlichen Lebens, Ereignisse des Alltags, Tendenzen im Familienleben, gängige Einstellungen, alles Phänomene, die eigentlich sehr ähnlich den entsprechenden Phänomenen in West-Europa aussehen, erhielten im Zuge der Herausbildung des neuen Gesellschaftstypus einen neuen Stellenwert; ihre

Bedeutung hat sich so wesentlich gewandelt, dass jeder spontane Versuch meiner west-europäischen Bekannten, diese Bedeutung einzuschätzen, aussichtslos bleibt. Dasselbe gilt von den Slawen, die wenig Erfahrung mit dem westeuropäischen Gesellschaftstypus haben.

Die kulturellen Besonderheiten der slawischen Nationen stellten für meine Bekannten hier eigentlich noch ein relativ leicht überwindbares Hindernis dar, und die wirklichen, entscheidenden Erkenntnisprobleme wurden augenscheinlich durch die Fremdheit der Grundzüge des gegebenen Gesellschaftstypus bedingt. Diese Kategorie von Schwierigkeiten ist ein Aergernis, weil die Grundzüge einer gesellschaftlichen Formation von hohem Abstraktionsgrad sind. Die kulturellen Besonderheiten fallen schon beim ersten kurzen Besuch in einem fremden Land auf. Die Grundzüge eines fremden Gesellschaftstypus überhaupt wahr- und ernstzunehmen, würde einen längeren Erfahrungsprozess mit den sozialen Verhältnissen in dem betreffenden Land voraussetzen, und gar eine Vertrautheit mit diesen Grundzügen bleibt ohne beachtlichen analytischen Aufwand unerreichbar.

In kristallklaren Worten schildert E. Durkheim die hoffnungslose Situation des Forschers, der nicht erkennt, wie wichtig die analytische Feststellung des Gesellschaftstypus ist: "Pour l'historien, les sociétés constituent autant d'individualités hétérogènes, incomparables entre elles. Chaque peuple a sa physionomie, sa constitution spéciale, son droit, sa morale, son organisation économique qui ne conviennent qu'à lui, et toute généralisation est à peu près impossible. Pour le philosophe, au contraire, tous ces groupements particuliers, que l'on appelle les tribus, les cités, les nations, ne sont que des combinaisons contingentes et provisoires sans réalité propre. Il n'y a de réel que l'humanité et c'est des attributs généraux de la nature humaine que découle toute l'évolution sociale. Pour les premiers, par conséquent, l'histoire n'est qu'une suite d'événements qui s'enchaînent sans se reproduire; pour les seconds, ces mêmes événements n'ont de valeur et d'intérêt que comme illustrations des lois générales qui sont inscrites dans la constitution de l'homme et qui dominent tout le développement historique. Pour ceux-là, ce qui est bon pour une société ne saurait s'appliquer aux autres. Les conditions de l'état de santé varient d'un peuple à l'autre et ne peuvent être déterminées théoriquement, c'est affaire de pratique, d'expérience, de tâtonnements. Pour les autres, elles peuvent être calculées une fois pour toutes et pour le genre humain tout entier. Il semblait donc que la réalité sociale ne pouvait être l'objet que d'une philosophie abstraite et vague ou de monographies purement descriptives. Mais on échappe à cette alternative une fois qu'on a reconnu qu'entre la multitude confuse des sociétés historiques et le concept unique, mais idéal, de l'humanité, il y a des intermédiaires: ce sont les espèces sociales. Dans l'idée d'espèce, en effet, se trouvent réunies et l'unité qu'exige toute recherche vraiment scientifique et la diversité qui est donnée dans les faits..."¹⁴⁷

Wir wollen den folgerichtigen Forderungen Durkheims nachkommen und die Frage stellen, welches also die Grundzüge des Gesellschaftstypus seien, mit dem wir in

Papua Neuguinea zu tun haben. Welche Grundzüge sind es, welche 'propriétés caractéristiques', die sich aus dem gesamtgesellschaftlichen Gefüge ergeben und die erst den besonderen Stellenwert aller sozialen Phänomene - sei es die Verwandtschaftsterminologie, die Klanstruktur, die mythischen Geschichten, die Meditation, die Divination, das transvestitische Ritual oder der zeremonielle Gabentausch - erkennen lassen?

Die Sozialwissenschaft hat uns noch keine allgemeine Theorie der Gesellschaft an die Hand gegeben, die befriedigende praktikable Antworten auf dieses Fragen möglich machte. Bis heute schlagen wir uns mit der faulen Krücke der negativen Bestimmungen herum: im Gegensatz zu den sogenannten Hochkulturen bezeichnen wir die Gesellschaften der Primitiven und Wilden als klassenlos, staatenlos, schriftlos, akephal, vorindustriell...

Der bedeutendste schöpferische Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe, die umfassendsten Anregungen, die einmal zu einer positiven Bestimmung der Grundzüge des klassenlosen Gesellschaftstypus führen könnten, finden sich, meiner Meinung nach, zunächst und vor allem in den Arbeiten von Marshall Sahlins *The domestic mode of production* (1972) und *Culture and practical reason* (1976); dann in denen von Pierre Clastres *La société contre l'Etat* (1974); und schliesslich auch bei Claude Meillassoux (1975), wenn man sich durch den Starrsinn nicht stören lässt, mit dem er seine gradlinigen evolutionistischen Konzeptionen vertritt. Den allgemeinsten Ausgangspunkt in einem solchen Unterfangen hat Clastres wie folgt umschrieben: "L'extrême diversité des types d'organisation sociale, le foisonnement, dans le temps et dans l'espace, de sociétés dissemblables, n'empêchent pas cependant la possibilité d'un ordre dans le discontinu, la possibilité d'une réduction de cette multiplicité infinie de différences. Réduction massive puisque l'histoire ne nous offre, en fait, que deux types de sociétés absolument irréductibles l'un à l'autre, deux macroclasses dont chacune rassemble en soit des sociétés qui, au-delà de leurs différences, ont en commun quelque chose de fondamental. Il y a d'une part les sociétés primitives, ou sociétés sans Etat, il y a d'autre part les sociétés à Etat."¹⁴⁸

Es ist, ohne Zweifel, ausserordentlich wichtig, in Rechnung zu ziehen, dass es auf der Insel Neuguinea - vor dem Aufbau der kolonialen Administration - keine Macht- oder Kulturzentren gab, d.h. dass jede Dorfgemeinschaft ihr eigener Machthaber war und ihre eigene kulturelle Identität besass; es ist gleichermassen wichtig zu sehen, dass es auf dieser Insel in der vorkolonialen Zeit keine strukturelle Ungleichheit der ökonomischen Machtstellungen gegeben hatte. Jede Siedlung, eingebettet in ein Netz von ökonomischen, verwandtschaftlichen und feindschaftlichen Beziehungen zu einigen wenigen umliegenden Gemeinschaften, genoss in diesem ursprünglichen Umfeld eine autonome Stellung. Im Innern zeichneten sich diese Gemeinschaften durch eine egalitäre soziale Struktur aus, wenn man die Beziehungen unter den einzelnen Haushalten und unter den Verwandtschaftsverbänden ins Auge fasst. Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse waren hier unbekannt; das heisst aber nicht, dass es hier keinen gesellschaftlichen

Konflikt, keine Reibungen, keine Gewalt, kein Machtgedränge, keine Hierarchie, keine Autorität und keine Bitternis gegeben hätte.

In unserem Unterfangen, die Grundzüge des klassenlosen Gesellschaftstypus zu zeichnen, werden wir uns zunächst mit drei dynamischen Verhältnissen befassen: erstens mit dem Verhältnis zwischen dem Produktionsprozess und seinen unmittelbaren institutionellen Formen, den Kooperationsgruppen und Haushalten; zweitens zwischen der Produktions- und Tauschstruktur und den institutionellen Formen des Verwandtschaftssystems, im besonderen der Klanstruktur, wobei wir uns auf das spezifische Problem der Heiratsregelung einlassen in der höchst konkreten Form der periodisch auftretenden Partnerknappheit; drittens das Verhältnis zwischen den erwähnten Institutionen und dem mythologischen System, d.h. dessen Zuordnungsfunktionen in Zusammenhang mit der Verteilung der dorfeigenen natürlichen Ressourcen in einer egalitären Machtstruktur.

Die Ergebnisse, die aus dieser Darstellung hervorgehen, betreffen das soziale System in seiner Ganzheit, seine Gliederung, seine Widersprüche und seine Dynamik. Anschliessend, bei der Betrachtung der literarischen und der mystischen Funktionen der Mythologie, schlagen wir den umgekehrten Weg ein und gehen vom Individuum, von seinem Selbstverständnis und von seiner Sicht des sozialen Systems aus. Hier geht es um die Spiegelung der Gruppendynamik in den individuellen Phantasien, ihren Niederschlag in den kollektiven Formen des Bewusstseins und um die psychophysische Einheit des Individuums, wie sie in der Ritualgemeinschaft erscheint.

22.2. DAS VERHAELTNIS ZWISCHEN DEM PRODUKTIONSPROZESS UND SEINEN UNMITTELBAREN INSTITUTIONELLEN FORMEN

Die effektiven Kooperationsgruppen, wie sie sich im Alltag einer klassenlosen Gemeinschaft zu dem einen oder anderen Zweck konstituieren, können eine sehr verschiedene Grösse und Zusammensetzung aufweisen. Gerade dieser Umstand, dass sie keine fest umrissene organisatorische und institutionelle Form besitzen, steht im scharfen Gegensatz zu den Verhältnissen in den europäischen hochentwickelten Klassengesellschaften, wo die Kooperationsgruppen im Rahmen der Betriebsstruktur eine rationalisierte und starre Form angenommen haben, entsprechend den Anforderungen der Technologie und der effizienten Kontrolle über die Arbeiterbelegschaft.

In den klassenlosen Gemeinschaften bilden sich mehr oder weniger flüchtige Arbeitskollektive und zerfallen wieder in Abhängigkeit von der aktuellen Beziehungsstruktur; für ihre Zusammensetzung sind - neben den technologischen und den minimalen organisatorischen Anforderungen, die beachtet werden müssen - solche Faktoren ausschlaggebend wie Zuneigungen und schlechte Launen, Schwägerschaftsbeziehungen oder nachbarschaftliche Bündnisse, Freundschaft und Feindschaft. Ob eine Arbeit durchgeführt wird oder nicht, wo sie stattfinden wird und wie lange Zeit sie beanspruchen darf, wie gross

die Gruppe sein wird und ob eine besondere Person teilnehmen wird oder auch nicht, bleibt stets im individuellen Ermessen der Betroffenen; jedermann wird jedes Mal seine Entscheidung treffen müssen in Abhängigkeit von der aktuellen Situation und den momentanen Neigungen und Bedürfnissen.

Weder das Tempo des Arbeitsprozesses noch das Produktvolumen oder die Abschluss- termine werden durch eine übergeordnete Instanz diktiert. So kann der Arbeitende dies alles selbst bestimmen; in lockerer Zusammenwirkung der Gruppenmitglieder und in direktem Bezug zur technischen Notwendigkeit bzw. zu den eigenen Bedürfnissen ergeben sich gemeinsame Beschlüsse von kurzfristiger Gültigkeit. Die Arbeitsperioden können nach Belieben mit Musse, Witz und Ritual spielerisch durchsetzt werden.

Von Kultur zur Kultur, von Gesellschaft zu Gesellschaft sind die Formen, in denen die effektiven Kooperationsgruppen erscheinen, sehr verschieden, und das Ausmass ihrer Unbeständigkeit und Offenheit bzw. der Verfestigung ihrer Struktur variiert beträchtlich je nach dem, ob wir es mit einer Sammler-, Fischer-, Viehzüchter- oder Pflanze- Oekonomie zu tun haben. Je enger die Produktionsstruktur mit dem vegetativen Zyklus einer Nutzpflanze verflochten ist, eine um so festere Struktur und stabilere, sich wiederholende Zusammensetzung werden die Kooperationsgruppen aufweisen. Solange es sich jedoch um eine autonome klassenlose Gemeinschaft handelt, erreichen die Strukturierung und der Organisationszwang in den effektiven Kooperationsgruppen nie jenen Grad der Rigidität, der für die Verhältnisse in den modernen sowie archaischen Klassengesellschaften charakteristisch ist.

M. Sahlins hat überzeugend an zahlreichen ethnographischen Beispielen gezeigt, dass nicht die aktuellen Produktionsformen, d.h. nicht die effektiven Kooperationsgruppen, sondern die Haushalte als die wesentlichen strukturellen Einheiten der klassenlosen Gemeinschaft betrachtet werden müssen. In allen Typen der klassenlosen Gemeinschaften finden wir keine spezialisierte ökonomische Rollen (oder, wenn sie auch vorhanden sind, haben sie eine untergeordnete Bedeutung); das ganze breite Spektrum der ökonomischen Aktivitäten wird in zwei grössere Gruppen aufgeteilt, die dem Mann und der Frau zugeordnet sind. Diese zwei hauptsächlichen ökonomischen Rollen setzen voraus, dass ein Ehepaar oder einfach ein Mann und eine Frau über längere Zeitperioden hinweg in einer disziplinierten Weise zusammenwirken, ihre Produkte und ihre Arbeitsleistungen dauernd, von Tag zu Tag, austauschen. Es kommt nicht so sehr darauf an, welche Arbeiten dem einen und welche dem anderen Geschlecht zugeordnet werden, sondern darauf, dass - bei der gegebenen Zweiteilung - die ökonomische Existenz ohne eine laufende Tauschbeziehung mit dem anderen Geschlecht unmöglich bleibt. In der Institution des Haushaltes werden die Arbeitsleistungen von je zwei Personen, einem Mann und einer Frau, aufeinander bezogen; diese sorgen in gemeinsamer Erfüllung ihrer Pflichten und unter den Bedingungen der gegenseitigen Kontrolle dafür, dass die Produktion in dem Masse aufrechterhalten wird, das für die Lebenserhaltung nötig ist.

Der Haushalt, in dem das Produkt seiner Mitglieder, einschliesslich der Kinder und

der geschwächten Alten dauernd zusammengelegt und wieder verteilt wird, bildet einen festen Punkt in der Dynamik der weitreichenderen Beziehungen, deren Stränge die klassenlose Gemeinschaft als Ganzes durchziehen; wenn die Haushaltsmitglieder ihren engen Kreis verlassen, um im Alleingang oder in irgendeiner Art effektiver Kooperationsgruppe den anfallenden produktiven Tätigkeiten nachzugehen, wird ihr ökonomisches Denken und Handeln durch die Bedürfnisse ihres Haushaltes bestimmt, und das Produkt, das sie erarbeiten, wird - wenn sie es nicht alleine konsumieren - dem Haushalt zugeführt.

Es ist von ausschlaggebender Bedeutung für die egalitäre Struktur der klassenlosen Gemeinschaften, dass ihre konstitutiven Einheiten, die Haushalte, sich durch strukturelle Identität auszeichnen, wenn sie auch - in Abhängigkeit von den Entwicklungsphasen der Elementarfamilie und von den Wechselfällen der Sterblichkeit - periodisch verschieden gross und verschieden zusammengesetzt sind. Ein Haushalt sieht sich stets von anderen gleichartigen Haushalten umgeben, wird nie mit ökonomischen Einheiten einer anderen Grössenordnung konfrontiert; alle Kooperations- und Tauschbeziehungen seiner Mitglieder führen zu Partnern, die sich ihrerseits auf ähnliche Haushalten stützen. Man muss also bei der Beziehungsanknüpfung nie mit einem strukturell überlegenen ökonomischen Machtpotential rechnen. Kurz und bündig: auf der ökonomischen Ebene gleichen die konstitutiven Einheiten einer klassenlosen Gemeinschaft einander wie die Kartoffeln in einem Sack.

In den Tauschbeziehungen unter den Haushalten spielt der Realtausch infolge dieser strukturellen Identität der Wirtschaftssubjekte eine sekundäre Rolle. Da jeder Haushalt den grössten und den wichtigsten Teil dessen, was er braucht, selbst produzieren kann, haben die meisten Tauschakte, formell gesehen, einen tautologischen Charakter; in Wirklichkeit kann man sie treffender als Akte der gegenseitigen Hilfe bezeichnen. Wenn ich in einem Moment ein Produkt oder eine besondere Arbeitsleistung benötige, kann ich sie nach entsprechenden Verhandlungen mit Mitgliedern anderer Haushalte erhalten, um ihnen zu einem späteren Zeitpunkt ein Produkt derselben Art zurückzugeben oder eine gleichartige Leistung zu ihren Gunsten hervorzubringen. Dieser für unser Verständnis so eigenartige Grundzug der Tauschverhältnisse offenbart sich auf spektakuläre Weise in den Kreisläufen des zeremoniellen Tausches.

22.3. DAS VERHAELTNIS ZWISCHEN DER PRODUKTIONS- UND TAUSCHSTRUKTUR UND DEN INSTITUTIONELLEN FORMEN DER VERWANDTSCHAFTS- UND SCHWAEGERSCHAFTSBEZIEHUNGEN

Wie die Institutionen, die wir Verwandtschaftssystem nennen, mit der ökonomischen Struktur der klassenlosen Gemeinschaften, deren Grundzüge wir gerade hervorgehoben haben, zusammenhängen, ist eine noch nicht befriedigend gelöste Frage. Die formalistische Verwandtschaftsethnologie kümmert sich wenig darum; die ältere Ethnologie von

L.H. Morgan bis M. Fortes hat die Bedeutung der Verwandtschaft für die Strukturierung des gesamtgesellschaftlichen Gefüges überschätzt; die marxistische Forschung, wie sie C. Meillassoux vertritt, versucht vergeblich, einer mechanistischen Auslegung des Basis-Ueberbau-Verhältnisses folgend, die Besonderheiten der Verwandtschaftssysteme direkt von den ökonomischen und technologischen Gegebenheiten abzuleiten. Es ist noch verfrüht, allgemeine Aussagen über die Verwandtschaftssysteme des klassenlosen Gesellschaftstypus zu machen, da es bis jetzt nicht gelungen ist, in der ungeheueren Vielfalt dieser Systeme ihre funktionellen Grundzüge zu erkennen. Ich beschränke mich, von meiner eigenen Erfahrung ausgehend, auf Gesellschaften mit Klanstruktur, d.h. auf solche, die sich aus mehreren miteinander verschwägerten exogamen unilinealen Abstammungsgruppen zusammensetzen, und auch hier auf den papuanischen Typus mit kompaktem Heiratsareal und mit relativ kleinen exogamen Einheiten.

Die Institution des Klanes erfüllt hauptsächlich zwei Funktionen: als eine Körperschaft, die sich im Verlaufe der Generationen immer wieder erneuert und sich selbst gleich bleibt, d.h. ihre strukturelle und symbolische Identität bewahrt, garantiert der Klan seinen Mitgliedern das Grundrecht des freien Zugangs zu den natürlichen Ressourcen im Rahmen des klanspezifischen Anspruches auf einen Sektor des dorfeigenen Gebiets; es gibt keine landlosen Subjekte in den Dörfern der Iatmul.

Auf der anderen Seite ist der Klan Instrument der Heiratsregelung: die Klanbrüder und Klanschwestern (nach unserer Begrifflichkeit gehören dazu auch Parallelvettern und Parallelbasen) dürfen nicht miteinander heiraten. Jede aktuelle Heirat verbindet also zwei Klane miteinander in einem familialen, ökonomischen, politischen, zeremoniellen und religiösen Bündnis. Die Heirats- und Schwägerschaftsbeziehungen eines Klanes sind - der Zahl seiner verheirateten Mitglieder entsprechend - vielseitig. Ein Klan von durchschnittlicher Grösse ist, sowohl durch die Heiraten seiner verstorbenen Mitglieder als auch durch die aktuellen Heiraten, fast mit allen übrigen Klänen der Dorfgemeinschaft verbunden. Zu einem gegebenen Zeitpunkt jedoch und vom Standpunkt des einzelnen Menschen aus sind es immer nur wenige Schwägerschaftsbeziehungen, die von grösserer Bedeutung sind.

Ein patrilinearere Klan der Iatmul fügt in der Regel einige wenige Haushalte zusammen, deren männliche Mitglieder miteinander verschwistert sind, d.h. einen gemeinsamen männlichen Vorfahren haben. Die Ehefrauen dieser Männer, d.h. die weiblichen Mitglieder derselben Haushalte, gehören infolge der Exogamieregel zu anderen patrilinearen Klänen, die ihrerseits auch ein Gefüge von einigen Haushalten darstellen. Vom Standpunkt eines besonderen Haushaltes aus gibt es also immer einige weitere Haushalte, mit denen auf der Grundlage naher Verwandtschaft, nämlich der Verschwisterung, Beziehungen mannigfaltiger Art unterhalten werden können: auf der Seite des Mannes die Haushalte seiner Brüder (sein patrilinearere Klan) und auf der Seite der Frau die Haushalte ihrer Brüder (ihr patrilinearere Klan); die Beziehungen unter den Nachkommen einer Reihe von Schwestern sind nicht minder wichtig oder minder bewusst,

werden aber ausserhalb der patrilinearer Klanstruktur konzeptualisiert.

Diese drei Typen von Beziehungen unter den Haushalten stellen sich als ein Netz verwandtschaftlicher Verhältnisse dar, als ein Feld, in dem sich die potentiellen Partner für all die verschiedenartigen kooperativen Gruppen befinden. Jedoch für die Wahl der einzelnen Partner und für das Zustandekommen der Arbeitsgruppe ist nicht das blosses Faktum der natürlichen Verwandtschaft ausschlaggebend, sondern die wirklich vorausgegangenen Beziehungsentwicklungen und die aktuelle Beziehungsstruktur. Die Definition der Klanstruktur als einer semantischen und ideologischen Struktur beruht zwar gänzlich auf der natürlichen Verwandtschaft: sowohl die Konstitution der einzelnen Klane, d.h. das Verhältnis des Individuums zu seinem eigenen Klan, als auch die wechselseitigen Verhältnisse unter den Klanen, ihre Schwägerschafts- und Bruderschaftsverhältnisse, werden als verwandtschaftliche Verhältnisse dargestellt. Dennoch sind die beiden wichtigen Funktionen der Klanstruktur - die Regelung der Erbfolge, d.h. die Kontinuität in der Zuordnung der natürlichen Ressourcen, und die Heiratsregelung - nicht einfach durch die gegebene Abstammungsstruktur determiniert. Die Regelungen, um die es hier geht (seien es die kulturspezifischen institutionellen Grundstrukturen oder die von Fall zu Fall verschiedenen besonderen Lösungen), werden mit Hilfe der natürlichen Abstammungsstruktur lediglich ausgedrückt. Es handelt sich jedesmal um bewusste organisatorische Massnahmen, die im Zusammenhang mit der Zuordnung der natürlichen Ressourcen und der Verteilung der Heiratspartner getroffen werden, um Entscheidungsprozesse, die zu institutionellen Lösungen geführt haben; das Ergebnis dieser Vorgänge und ihre strukturellen Grundzüge werden mit Hilfe der Gegebenheiten der natürlichen Verwandtschaftsverhältnisse lediglich umschrieben. Dies zeigt sich sehr scharf daran, wie die Exogamiegrenze von den Klanältesten manipuliert wird, anderseits daran, dass nicht weniger als drei verschiedene Heiratsregeln nebeneinander bestehen, von denen je nach den konkreten Bedürfnissen die passende ausgewählt wird; und schliesslich daran, dass die gleichmässige Verteilung der Ressourcen gewährleistet wird trotz der ungleichmässigen Entwicklung des Umfangs der einzelnen Klane.

Für das Funktionieren der Institutionen, die wir als Verwandtschaftssystem bezeichnen, insbesondere der Klanstruktur, und für die Form, die sie ihren Funktionen entsprechend annehmen, sind die konkreten Aufgaben der Ressourcen- und Heiratspartnerverteilung ausschlaggebend, d.h. die soziale Dynamik der Auseinandersetzungen unter den Haushalten sowie unter den Klanen, und nicht die einfachen Fakten der Verwandtschaft; die letzteren bestimmen lediglich die semantische Struktur, die im Denksystem der Iatmul die Grundzüge dieser Institutionen zum Ausdruck bringt und damit ihr Funktionieren ermöglicht.

Je nach den Wechselfällen der menschlichen Fruchtbarkeit und der Sterblichkeit kann die Zahl der Mitglieder der einzelnen Klane stark anwachsen oder umgekehrt abnehmen; unter Umständen kann ein Klan - in der männlichen oder gar in beiden Abstammungslinien - aussterben. Wenn ein Klan besonders stark anwächst, hat dies zur Folge,

dass eine immer grössere Zahl junger Menschen vom Heiratsverbot betroffen wird. In einem solchen Falle können die Aeltesten des Klandes beschliessen, dass sie eine Zweiteilung vornehmen. So wird die Grösse der exogamen patrilinearen Verwandtengruppen in Grenzen gehalten, die für eine möglichst reibungslose Schliessung neuer Heiratsbeziehungen günstig sind. Die Klanteilungen der Vergangenheit haben sich in der Institution des Klanbundes niedergeschlagen: nach einer Zweiteilung bestehen nun anstelle eines Klandes zwei, und diese betrachten sich als zwei Bruderklane, da sie einen realen gemeinsamen Vorfahren haben. Nach weiteren Teilungen entstehen Klanbünde, die mehrere einzelne Bruderklane zählen. Mehrere Klanbünde zusammen bilden eine Männerhausgemeinschaft, die gleichzeitig eine lokale Einheit ist und als Dorfteil bezeichnet werden kann. Die Heiraten und die darauffolgenden Schwägerschaftsbeziehungen unter den Klanan durchkreuzen die Struktur der Bruderschaftsverhältnisse oder doppeln diese nach, d.h. verlaufen parallel zu ihnen.

Ein Klan alleine kann weder seinen Lebensunterhalt noch seine Fortpflanzung sichern. Es müssen dauernd Heiratspartner für seine heranwachsenden adoleszenten Mitglieder da sein, die die Bildung der Haushalte ermöglichen; dadurch erst kann die neue Generation zur Welt gebracht und gleichzeitig ihr Unterhalt gesichert, d.h. die Produktion durch die unterschiedlichen Arbeitsleistungen der beiden Elternteile im nötigen Umfang aufrecht erhalten werden. Dass die Aufgabe, einen Heiratspartner zu finden, als erstrangiges gesellschaftliches Problem aufzufassen wäre, will uns, den europäischen Beobachtern, nicht einleuchten. Am ehesten können noch Leute, die mit den Verhältnissen in den bäuerlichen Familienbetrieben Europas - die auch auf zwei komplementären ökonomischen Rollen gründen - vertraut sind, die Situation eines iatmulischen Klans einschätzen; Leuten wie wir, die aus dem städtischen Bürgertum stammen, wo die Ehegemeinschaft resp. der Haushalt beinahe alle produktiven Funktionen eingebüsst hat, fehlen die entsprechenden Erfahrungen. In unserer Massengesellschaft stellt sich das Problem des Heiratspartners, wenn überhaupt, als ein individuelles und ein subjektives dar; objektiv gesehen gibt es - bei der grossen Mobilität der Individuen - immer genug potentielle Heiratspartner.

C. Meillassoux gelang es, im Gefolge von S.L. Washburn und C.S. Lancaster, die besondere Stellung des Heiratsproblems in der klassenlosen Gesellschaft, d.h. seinen objektiven Charakter, zu erkennen. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um einen der wichtigsten Grundzüge dieses Gesellschaftstypus. Ausgehend von den biologischen Gegebenheiten der menschlichen Fruchtbarkeit lässt sich berechnen, dass in einer Gemeinschaft, die keine Heiratspartner von aussen bekommt, etwa hundert Paare notwendig sind, damit Nachkommen in ausreichender Zahl zur Welt gebracht werden und das Zahlenverhältnis zwischen Knaben und Mädchen annähernd ausgewogen ist. Diese Bedingung erfüllt erst eine Gemeinschaft von rund 500 Mitgliedern, die Kinder und die abhängigen Alten eingeschlossen. Die technische Ausrüstung und die spezifischen sozialen Formen der Produktion ermöglichen jedoch bereits viel kleineren klassenlosen Gemeinschaften

eine autonome ökonomische Existenz. Wenige Haushalte, bereits fünf oder sechs, können eine Dorfgemeinschaft gründen und ihr ökonomisches Ueberleben aus eigenen Kräften sichern. Eine solche Gemeinschaft, die gegen 80 Individuen zählt, kann aber nicht als ein geschlossenes Heiratsareal existieren, da die Mehrheit ihrer Adoleszenten - in dem Zeitpunkt, wenn sie heiratsfähig werden - keine dem Alter und dem Geschlecht nach geeigneten Heiratspartner vorfinden würden. In einer solchen Gemeinschaft, müsste man, wenn ihre Reproduktion gewährleistet werden sollte, entweder die Inzestschranke lokern oder Bündnisse mit anderen Gemeinschaften anbahnen, die Heirats- und Schwägerschaftsverhältnisse möglich machen würden.

Die grösseren Dorfgemeinschaften der Iatmul, zu denen auch Palimbei gehört, zählen zwischen 500 und 1000 Mitgliedern, die Abgewanderten eingeschlossen, da diese weiterhin zum Heiratsareal des Dorfes gehören; sie setzen sich aus 60 bis 100 Haushalten und 20 bis 30 patrilinearen Klanen zusammen. Gemeinschaften von dieser Grösse haben kein echtes Reproduktionsproblem mehr und bilden in der Tat fast geschlossene Heiratsareale: weniger als 2% der Eheleute von Palimbei stammten aus den umliegenden Dörfern. Dennoch bilden die Heiraten und ihre besonderen Umstände eine Art Brennpunkt des gesellschaftlichen Lebens: die Heiratsregeln oder die Unregelmässigkeit der Verbindung, die Aufwendigkeit des Heiratsrituals und die Gabenmenge, die bei der Heirat in den zeremoniellen Kreislauf eingehen soll - all das sind überaus wichtige Fragen, die besprochen, geklärt und zu einer zufriedenstellenden Lösung gebracht werden müssen, zuweilen jedoch zu ernsthaften Spannungen führen. Die Heirat stellt eine hervorragende Gelegenheit dar, bei der man nicht umhin kann, die aktuellen Beziehungen unter den beteiligten Klanen zum Ausdruck zu bringen. Es geht jedoch den Alten nie darum, die Jungen zu zwingen, nach irgendeiner Regel zu heiraten.

Im Verwandtschaftssystem der Iatmul finden wir sowohl die symmetrischen als auch die asymmetrischen Heiratsstrukturen sowie die entsprechenden Handlungsmodelle vor. Die symmetrische Regel besagt, man solle eine Frau von einem Klan heiraten, zu dem eine Frau von meinem Klan als Heiratspartnerin gestossen ist (vom männlichen Standpunkt aus formuliert). Die asymmetrische Regel besagt, man solle eine Frau aus dem Klan heiraten, aus dem die Ehefrau meines Grossvaters väterlicherseits stammt; diese Lösung würde ideellerweise nicht weniger als fünf exogame Einheiten voraussetzen, die sich die Ehepartner in einer zwangsläufigen zirkulären Bewegung der Reihe nach liefern würden (vgl. 10.2.).

$$A \longrightarrow B \longrightarrow C \longrightarrow D \longrightarrow E \longrightarrow A$$

In Wirklichkeit gibt es solche Einbahnstrassen nicht, und die Heiratsverbindungen eines Klans sind unregelmässig und multilateral, die gesamte Heiratsstruktur der Dorfgemeinschaft vielschichtig und verwickelt. Die Vorstellung von der Reziprozität der Heiratsverbindungen gibt jedoch den ideologischen Rahmen ab, in dem sich unter den Aeltesten die Auseinandersetzungen abspielen, die mit einer konkreten Eheverbindung einhergehen. Nach einem Sprichwort der Iatmul kann der Verlust einer Frau, den ein

Klan bei der Heirat eines seiner weiblichen Mitglieder erleidet, nur durch den Gewinn einer anderen Frau aufgewogen werden, die als Ehepartnerin von einem seiner männlichen Mitglieder benötigt wird. Da der manipulative Zugriff der Alten schwach ist und die Jungen ihre Beziehungen relativ selbständig anbahnen, gleicht die ordnende Bemühung um einen ausgewogenen Frauentausch unter den Klanen eher einer Art Buchhaltung, welche das dauernd bestehende Ungleichgewicht lediglich registriert und dann die im geschlossenen System des Heiratsareals früher oder später automatisch eintretenden Kompensationen auf die offenen Ansprüche von früher bezieht.

Kleinere Dorfgemeinschaften der Iatmul die wie Yindabu erst unlängst - vor einigen wenigen Jahrzehnten - gegründet worden sind, zählen rund 100 Mitglieder, d.h. 10 bis 15 Haushalte und 3 bis 4 patrilinearen Klane. Die gründende Gruppe, die am Ende der 40er Jahre Palimbei verlassen hatte, um eine neue Siedlung aufzubauen, war noch um die Hälfte kleiner; sie zählte nur sechs Haushalte, die in zwei Klanen zusammengefügt waren. Für eine solche Gemeinschaft kann das Reproduktionsproblem dramatische Formen annehmen, auch wenn sie ökonomisch prosperieren sollte. Der Lage entsprechend ist Yindabu am ganzen Mittelsepik - halb im Scherz, halb im Ernst - als ein inzestuöses Nest verschrieen.

Da der Auszug von kleinen Gruppen in der Regel infolge eines schwerwiegenden Konflikts geschieht, bleiben die Beziehungen mit dem Mutterdorf zunächst gespannt, und die Anbahnung der Heiratsverhältnisse ist fast unmöglich. Die Aeltesten des neugegründeten Yindabu sahen sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, neue Bündnisse mit Klanen aus Malingei und Yensan anzuknüpfen, was viel Mühe, politische Umsicht und geduldige Beharrlichkeit kostete. Diese Art neuer Schwägerschaftsbeziehungen gestaltet sich nach dem symmetrischen Modell: nachdem eine Frau von Yindabu nach Malingei heiratete, erwartet man nun, dass eine Frau von Malingei noch in dieser oder spätestens in der nächsten Generation wiederum nach Yindabu zieht. Auch in solchen Fällen können die Alten ihre Kinder nicht einfach zum Heiraten zwingen; ihre Aufgabe ist es vielmehr, das neue Bündnis so zu gestalten, dass die Jungen Gelegenheiten haben, Beziehungen anzuknüpfen.

Der Absplittierungsvorgang gehört wohl zu den Grundzügen der geschichtlichen Dynamik der klassenlosen Gesellschaft und stellt den grundlegenden Mechanismus ihrer Verbreitung über Kontinente und Archipele dar. Dementsprechend muss man das periodisch auftretende Reproduktionsproblem als eines der zentralen Widersprüche dieses Gesellschaftstypus auffassen, das den ideologischen Systemen, die zu ihm gehören, eine eigene Prägung gibt, die bestehen bleibt, auch wenn es sich um grössere, autonome Heiratsareale handelt, wo die Heiratspartnerverteilung - zumindest der objektiven Möglichkeit nach - bereits reibungslos vor sich gehen könnte.

22.4. DIE MYTHOLOGIE UND IHRE FUNKTION IN DEN INSTITUTIONEN DES VERWANDTSCHAFTSSYSTEMS

Die Gliederung der Dorfgemeinschaft in Klane, Klanbünde und Männerhausgemeinschaften ist aufs engste mit dem umfangreichen Mythenschatz verknüpft. Die Genealogien aller Klane von Palimbei führen direkt zum Urwesen; alle Mitglieder der Dorfgemeinschaft betrachten sich also als durch Abstammung miteinander verwandt. Durch die selbständige Aktion des Urwesens geschah seine eigene Teilung, die zunächst zur Entstehung einer Reihe von männlichen und weiblichen Urahnengestalten führte; diese sind menschenähnlich und scharf individualisiert, unsterblich und mit verschiedensten übermenschlichen Kräften ausgestattet. Diese Gestalten der ersten Differenzierungsstufe bilden eine Urgemeinschaft der Ahnen; ihre Geschichten werden in einer konfliktbeladenen Beziehungsstruktur miteinander verknüpft. Sie werden als die Vorfahren der heutigen Klane bzw. der Klanbünde aufgefasst; die Besonderheiten ihrer Charaktere und ihrer Schicksale bilden die Themen der klanspezifischen Ueberlieferungen.

Durch eine gewaltige mythische Umwälzung wird die zweite Differenzierungsstufe eingeleitet. Wie in einer unheimlichen Explosion verwandeln sich die Urahnengestalten in die Elemente der heutigen Welt: die Erde, die Gestirne, die Pflanzen, die Tiere und die Menschen in ihrer heutigen Form. All diese Erscheinungen werden durch die Bewegungskraft des ursprünglichen Wesens belebt, das sich selbst differenziert und verschiedene Gestalten annimmt. Die Bewegungskraft verlässt die sterbenden Formen, um neue Gegenstände, neue Sprösslinge und neue Keime in Bewegung zu setzen. Alle Stufen dieses Vorgangs gehen gleichzeitig vor sich. Unendliche und verzweigte Verwandlungsreihen führen vom Urwesen über die Urahnengesellschaft zu den Menschen und zu den übrigen Objekten ihrer Umwelt, aber auch von den sterbenden Wesen zu den Ahnen und zum Urwesen zurück.

In jedem Klan bzw. Klanbund wird ein mythisches Motivrepertoire überliefert, das den klanspezifischen Ausschnitt der mythischen Ganzheit wiedergibt. Diese mythischen Motive treten uns in verschiedenen Zusammenhängen entgegen: als esoterische Mitteilungen, literarische Erzählungen, kultische Gesänge, das Eigennamensystem, als Themen der Alltagsgespräche oder der dorfpolitischen Auseinandersetzungen, als Gestaltungen der bildenden Kunst und musikalische Produktionen.

Bestimmte Aspekte der Ueberlieferung sind geheim, andere wiederum öffentlich; die Erzählkultur wird vor allem von den Frauen getragen, die Männer konzentrieren sich auf die systematischen Bezüge der Vielzahl der Motive zueinander. All die klanspezifischen Ahnengestalten sind jedermann im Dorf bekannt; ihre Namen, ihre Erscheinung (d.h. ihre Verwandlungsformen) und die Hauptzüge ihrer besonderen Schicksale kennen sowohl die Frauen als auch die Männer, ja sogar Kinder, die das Adoleszentenalter noch nicht erreicht haben - wenn auch in fragmentarischer Art und Weise. Aber auch die Kenntnisse der Erwachsenen können sehr fragmentarisch sein, je nach der Begabung der betreffenden Person oder nach der besonderen Entwicklung ihres Interesses. Jeder

Klan bzw. Klanbund hat einen oder einige wenige Mythologie-Spezialisten, die sich im Labyrinth der mythischen Motive am besten auskennen; nur wenige Männer in der Dorfgemeinschaft beherrschen gleichermaßen den quantitativen und den systematischen Aspekt des mythischen Ganzen.

Von den allgemein bekannten, öffentlichen Erzählungen heben sich die geheimnisvollen, esoterischen Einzelheiten ab, die von älteren Männern gehütet und nur unter besonderen Umständen weiter gegeben werden. Sie werden als Zeichen der Vertrautheit zwischen befreundeten Männern ausgetauscht oder vom Vater an einen ausgewählten Sohn nach und nach abgetreten. Die esoterischen Mitteilungen sind in der Regel kurz; die eigentlichen Erzählungen, die allgemein bekannt sind und vor allem von den Frauen vorgetragen werden, sind länger und zeichnen sich durch einen literarischen Charakter aus. Darunter verstehen wir zunächst einen geschlossenen Aufbau, vor allem die Einheit der Handlung, die von einer Hauptperson getragen wird. Diese literarischen Erzählungen sind spannend, manchmal humorvoll - manchmal abenteuerlich, oft mit theatralem Geschick vorgetragen. Die esoterischen Mitteilungen dagegen bleiben absichtlich bruchstückhaft, bestehen z.B. nur in einem geheimen Namen oder in irgendeiner grausamen Tat eines Ahnen, die nur angedeutet wird. Sie betreffen die gleichen Motive, die man in den gewöhnlichen Erzählungen findet, fügen jedoch eine Einzelheit hinzu oder beleuchten einen Zusammenhang zwischen scheinbar unverbundenen Motiven.

Das gesamte Motivrepertoire eines Klanes wird in einer oder mehreren langen Liederreihen zusammengefasst, die im Rahmen bestimmter klanspezifischer Rituale gesungen werden. Die Urahnengestalten erscheinen als Themen der einzelnen Lieder, ihre Verwandlungsformen werden eine nach der anderen beschrieben, ihre Wanderungen und Niederlassungsorte einer nach dem anderen durchgenommen, ihre Taten und Schicksale evoziert. Das bestimmende stilistische Merkmal dieser Liederreihen ist jedoch eine elliptische und kryptische Ausdrucksweise; dem Uneingeweihten bleiben sie unverständlich - eine endlose Ansammlung von Stichwörtern, unverbundenen Satzketten, Personen- und Ortsnamenverzeichnissen, stereotypen Anrufungen. Für den eingeweihten Betrachter erzählen sie sinnvolle und tiefe Geschichten, offenbaren starke lyrische Bilder; andererseits geben sie ein praktisches Kompendium der ganzen Mythologie ab.

Das Namensystem der Iatmul erfüllt eine eigenartige Funktion. Da die Eigennamen von Personen und von Ortschaften (Grundstücken, Seen, Bächen und sonstigen auffälligen Landschaftszügen) auf systematische Weise im klanspezifischen Repertoire der mythischen Motive verwurzelt sind, stellen sie ein Zuordnungsgerüst dar, in dem konkrete Personen und konkrete Teile des dorfeigenen Gebietes mit den Urahnengestalten in einen festen Zusammenhang gebracht werden. Jede Ahnengestalt bzw. jede besondere Erscheinungsform einer Ahnengestalt hat eine umfangreiche Namenliste; die langen, bis zehn Silben zählenden Eigennamen sind aus Wortteilen zusammengesetzt, die Hinweise auf die mythischen Schicksale des betreffenden Ahnen enthalten; wenn man seine Geschichte kennt, kann man ihren Ablauf aus der Namenfolge in der Liste ablesen.

Der Namenschatz eines Klandes zählt in der Regel gegen sechzig solche Namenlisten, die ihrerseits jeweils mehrere Dutzend einzelner Eigennamen enthalten.

So wie die Totalität der mythischen Motive auf die Klane der Dorfgemeinschaft aufgeteilt ist, so ist der klanspezifische Ausschnitt auf die einzelnen patrilinearen Segmente eines Klandes aufgeteilt. Wenn ein Klan z.B. aus drei oder vier Segmenten zusammengesetzt ist, werden jedem Segment gegen zwanzig Ahnenerscheinungen und die gleiche Zahl von Namenlisten zugeordnet. Innerhalb eines Segments teilt der Vater diesen mythischen Stoff weiter unter seinen Kindern auf; er löst die Zuordnungen der absterbenden Generation auf und überträgt die Namenlisten auf die neue. Jedem kleinen Bub und jedem kleinen Mädchen werden je eine, u.U. auch mehrere Namenlisten zugeteilt, was als eine Identifikation mit der betreffenden Ahnengestalt aufgefasst wird. Von den mehreren Dutzenden Namen, die ein Kind auf diese Weise von seinem Vater bekommt, wird nur einer zum Rufnamen. Die Namenlisten enthalten auch Ortsnamen, die bestimmte Teile des dorfeigenen Gebietes bezeichnen, wo sich die betreffenden Ahnengestalten aufhalten und wo bedeutende mythische Ereignisse stattgefunden haben. So wird jedes Klanmitglied nicht nur mit einem Ahn oder mit einer Ahnfrau, sondern auch mit einem besonderen Ausschnitt der natürlichen Ressourcen in einen festen Zusammenhang gebracht.

Im sozialen Leben der Dorfgemeinschaft gibt es dauernd Anlässe, das immense System der Zuordnungen zu diskutieren, seine Knotenpunkte zum Ausdruck zu bringen. Diagrammatische Darstellungen seiner Grundzüge werden im Ritual inszeniert, dieser oder jener besondere Ausschnitt der Strukturzusammenhänge bei kleineren Zeremonien oder bei verschiedensten alltäglichen Gelegenheiten sichtbar. Die grossangelegten Streitgespräche im Männerhaus, Versammlungen, an denen alle erwachsenen Männer der Dorfgemeinschaft teilnehmen und zu denen nach Bedürfnis auch Mythologie-Experten aus den benachbarten Dörfern der Zentral-Iatmul eingeladen werden, stellen das höchste Forum dar, wo die vielfältigen Bezüge in dem mythischen Zuordnungssystem in der männlichen Öffentlichkeit auseinandergesetzt, widersprüchliche Auffassungen über die konkreten Zuordnungsverhältnisse verglichen und Konflikte ausgetragen werden. Dem grossen Reichtum der Dorfgemeinschaften der Iatmul entsprechend (es herrschen kein Mangel und keine Ungleichheit im Zugang zu den natürlichen Ressourcen) sind diese zeremoniellen Streitgespräche eher ein geistiges und gruppendynamisches Ereignis als eine Institution der Rechtssprechung in Eigentumsfragen.

Innerhalb der Dorfgemeinschaft ist jedem Klan ein Teil des dorfeigenen Gebietes zugeordnet, der die Grundlage darstellt, auf der seine Mitglieder ihre ökonomischen Aktivitäten entfalten können; innerhalb des Klandes gehen die Zuordnungen weiter bis zu den einzelnen Personen und zu den einzelnen Grundstücken. In jedem gegebenen Augenblick ist das Universum der Dorfgemeinschaft mit festen Einteilungen durchzogen, sind seine Teile auf allen Ebenen der Segmentation von der Männerhausgemeinschaft über die Klanbünde und Klane bis zu den einzelnen minimalen patrilinearen Segmenten konkreten Menschen zugeordnet. Gleichzeitig ist alles im Fluss: auf der individuellen

Ebene können die Zuordnungen - im Rahmen des Klananspruches - jährlich wechseln; auf der Ebene des Klans vollziehen sich die Änderungen im Verlaufe der Generationen.

Wenn ein Klan in der männlichen Linie ausstirbt, bedeutet dies keineswegs seinen Untergang im geistigen System; wenn es auch im Moment keine Menschen gibt, die zu diesem besonderen Klan gehören, werden die Alten in den Bruderklanen den besonderen Ausschnitt des mythologischen Systems, der dem ausgestorbenen Klan gehörte, weiter überliefern. Die Ahnengestalten, ihre zahlreichen Verwandlungs- und Erscheinungsformen, mythische Geschichten, die von ihren Schicksalen erzählen, ihre Namenlisten und die kultischen Gesänge - alles, die ganze klanspezifische Mythologie mitsamt des zugeordneten Ausschnittes der natürlichen Ressourcen, wird weiter überliefert. Die Iatmul vergleichen diesen leeren geistigen Bau mit einem Maskenkostüm; er ist eine tote Hülle, die auf die Belebung durch wirkliche Menschen wartet. Wenn ein anderer Klan im gleichen Klanbund bedeutend anwächst, können die Ältesten beschliessen, dass eines oder mehrere seiner patrilinearen Segmente in diese leere geistige Hülle, die in der Ueberlieferung bewahrt wird, hineinschlüpfen und sowohl die mythischen Motive als auch die dazugehörenden Grundstücke übernehmen sollen.

Das dorfeigene Wirtschaftsgebiet, in klanspezifische Sektoren eingeteilt, stellt eine endliche Grösse dar mit eindeutigen Einteilungen, die im geistigen System der Mythologie gespiegelt und verankert werden. Die klanspezifischen Grundstücke zusammen mit der klanspezifischen Mythologie, die zu ihnen gehört, stellen eine Art Gehäuse dar, in dem sich die lebenden Menschen, die immer wieder neu auftauchenden Generationen, einwohnen. Wenn das System, nach dem die Menschen dem toten Gehäuse zugeordnet werden ganz rigid wäre, wie z.B. ein Grundbuch, in dem die individuellen Besitzrechte notiert sind, würden sich mit der Zeit schwerwiegende Störungen des Gleichgewichts entwickeln. Die Klane, deren Mitgliederzahl stark anwächst, würden mit der Zeit immer weniger Land pro Kopf haben, und andere Klane, deren Zahl abnimmt, würden zunehmend über mehr Land pro Kopf verfügen. Wenn der erste Fall eine Verarmung bedeuten würde, wie unter den Bedingungen der Geldwirtschaft, und wenn die Besitzer des unbebauten Landes daraus Profit durch Verpachtung ziehen könnten, würden sich bald bedeutende Unterschiede in den ökonomischen Machtstellungen herausbilden - wie in Gesellschaften, wo es einerseits reiche Grossbauern, andererseits arme Kleinbauern gibt oder gar Landlose, die von jeglichen Produktionsmitteln getrennt wären und einzig ihre Arbeitskraft zu verkaufen hätten. Unter den Bedingungen der ursprünglichen klassenlosen Gesellschaft bleiben derartige Entwicklungen eine Utopie und die Verteilung der natürlichen Ressourcen mehr oder weniger gleichmässig.

Das Zuordnungssystem der Iatmul ist sehr flexibel: Grundstücke, deren einstige Nutzniesser ausgestorben sind, werden problemlos jenen Klanen zugeteilt, die sich stark vermehrt haben; Klane, deren Zahl abgenommen hat, treten einen Teil ihrer Ressourcen an andere ab, da sie wissen, man würde ihren Nachkommen in der gleichen Art und Weise Grundstücke zuteilen, wenn sie sich in Zukunft stark vermehren sollten. Im

geistigen System der Iatmul gibt es zahlreiche Querverbindungen unter den klanspezifischen Ausschnitten des mythologischen Ganzen, und ein beliebiger Ressourcen-Transfer kann diesen Linien entlang vorgenommen werden, wenn es darüber einen Konsensus der Beteiligten gibt; schliesslich sind alle Urahnen und alle Ahnfrauen irgendwie miteinander verschwistert oder verschwägert und alle ohne Unterschied aus der ursprünglichen Weltöffnung hervorgegangen. Was wir jedoch als eine Uebertragung des Nutzungsrechtes von einem Klan an einen anderen auffassen würden, erscheint im geistigen System der Iatmul als ein Menschen-Transfer: der geistigen Hülle einer Klan-Mythologie, d.h. dem toten Gehäuse, das seine Bewohner verloren hat, werden neue zugeordnet.

Es ist aber gewiss nicht nur diese bewundernswerte Flexibilität des iatmulischen Zuordnungssystems, die die gleichmässige Verteilung der natürlichen Ressourcen garantieren würde, sondern vielmehr die strukturelle Identität der konstitutiven Einheiten, die alle um eine Position in der Dorfgemeinschaft ringen, im grossen ganzen aber alle ungefähr die gleichen Chancen haben, eine ungefähr gleiche Position einzunehmen. Weder die Haushalte auf der Ebene der Produktion noch die Klane auf der Ebene der Heirats- und Erbfolgeregelung hatten - in der vorkolonialen Zeit - mit übergeordneten Körperschaften zu rechnen. Der Klan, als eine unilineare exogame Einheit, ist dem Haushalt nicht übergeordnet, weil er immer nur einen von den beiden Ehepartnern erfasst; im Gegenteil, der Haushalt ist der institutionelle Ort, wo sich immer zwei Klane die Waage halten, in Kooperation treten und Rivalitäten austragen.

Unter den Umständen, wie sie für die klassenlosen Gemeinschaften charakteristisch sind (die einfache technische Ausrüstung, die entsprechenden sozialen Formen der Produktion und das entsprechende ökologische Verhältnis zum natürlichen Raum), gab es für die Haushalte sowie für die Klane keinen Weg, Produktionsmittel und Produkte, Land und Arbeitsergebnisse zu akkumulieren, d.h. es gab weder Mittel noch ein Bedürfnis, ökonomische und militärische Macht zu konzentrieren. Wenn dies aber eintritt, wird das geistige System den neuen Verhältnissen folgen und von nun an eine für die Klassengesellschaft charakteristische Spaltung aufweisen, d.h. einerseits den Herrschenden, andererseits den Bedrückten zur Konzeptualisierung ihrer widersprüchlichen Lage dienen, gleich welche Formen, rigide oder flexible, es annimmt.

Überall, in all den mannigfaltigen konkreten Formen, unter denen uns der klassenlose Gesellschaftstypus bekannt ist, finden wir die Ungleichheit unter den Menschen unter ihrem ursprünglichen gattungsspezifischen Aspekt: Ungleichheit und Machtgefälle zwischen Kindern und Erwachsenen, Jungen und Alten, die eine besondere Ausgestaltung durch die verlängerte und vertiefte Abhängigkeit des menschlichen Kleinkindes erfährt. Wenn sich in diesen gesellschaftlichen Formen ausserdem eine befestigte und irreversible Ungleichheit auch zwischen den Geschlechtern findet, d.h. das Dominieren von Männern über Frauen, oder ein ausgeprägtes Häuptlingstum, d.h. das Dominieren von Männern über Männer und Frauen, bewahren doch diese Abhängigkeitsverhältnisse - solange es sich um eine autonome klassenlose Gemeinschaft handelt - immer noch einen

persönlichen Charakter, indem die Abhängigen weitgehend einen direkten Einfluss auf die Autoritäts- und Machtträger nehmen. Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse, wie sie für die Klassengesellschaften als strukturellen Eigenschaften charakteristisch sind, gehören zu einem anderen Universum der sozialen Formen.

22.5. DAS SOZIALE SYSTEM IM VERHAELTNIS ZUM INDIVIDUUM; DIE LITERARISCHE UND DIE MYSTISCHE FUNKTION DER MYTHOLOGIE

Aus der engen Verflechtung der mythischen Motive mit dem Verwandtschaftssystem geht eine institutionelle Struktur hervor, die organisatorische Funktionen von grösster Wichtigkeit erfüllt: bei der Gliederung der Dorfgemeinschaft als Ganzes, d.h. bei der Herstellung der Zuordnungen zwischen den Sektoren des dorfeigenen Wirtschaftsgebiets und den konkreten Menschengruppen, aber auch auf der individuellen Ebene, in der Art und Weise, wie sich jedes Mitglied der Dorfgemeinschaft in Bezug auf die Totalität seines sozialen Systems sieht, d.h. welche Stellung er sich in seinem dorfspezifischen Universum zuschreibt. Diese Institution, von den Ethnologen "Totemismus" getauft, erhält in der Iatmul-Kultur bemerkens- und bewundernswerte Dimensionen; in ihren statischen, bloss intellektuellen Aspekten ist sie so vielfältig und verwickelt, alles mit allem verknüpfend, dass sie dem Einzelnen unfassbar bleibt - in ihrer Ganzheit übersteigt sie nicht nur das Fassungsvermögen des Ethnologen, sondern, glaube ich, auch dasjenige der iatmulischen Mythologie-Experten. So ist es auch nicht sehr interessant, die gegebene Struktur der "totemistischen" Verknüpfungen in ihrer ganzen ungeheuerlichen Ausdehnung durch zwanzig Klan-Mythologien hindurch zu verfolgen. Wozu würden wir lange Listen von Zuordnungen zwischen Ahnengestalten einerseits und Tieren, Pflanzen und sonstigen natürlichen Objekten andererseits erstellen, wenn es uns nicht gelingen sollte, eine Vorstellung darüber zu bekommen, wie sich die Iatmul dieser Verknüpfungen bedienen, wie sie - entlang der vorgegebenen strukturellen Linien - von ihrem mythischen Bestiarium in konkreten Fällen Gebrauch machen?

Das mythische Gerüst wird als Instrument der charakterologischen Interpretation und - von dieser Grundlage aus - als eine Art divinatorischer Entscheidungshilfe verwendet, nicht unähnlich unseren astrologischen Systemen. Die Konstellationen der Planeten und weitere Einzelheiten der kosmischen Bewegung liefern dem europäischen Astrologen Anlässe, sowohl die Grundzüge des Charakters eines Menschen als auch seine aktuellen Neigungen in der gegebenen Situation zum Ausdruck und zum Bewusstsein zu bringen; Ähnliches erlauben das mythische Pantheon eines iatmulischen Klans und die spezifischen Erscheinungsformen seiner Ahnenfiguren. Die Charaktereigenschaften des Ahnen, dem ich als Individuum zugeordnet bin, die Besonderheiten seiner mythischen Geschichte und seine aktuellen Erscheinungen - z.B. ein plötzliches Auftauchen eines besonderen Fisches, der mit ihm verknüpft wird, oder eines Vogels oder das auffällige

Benehmen einer Himmelserscheinung wie die Wolken oder die Lichtveränderungen in der Atmosphäre etc. - liefern Anlässe, charakterologische und divinatorische Interpretationen anzustellen; sie werden als deutbare Zeichen gebraucht, die zur Bewusstmachung der vorhandenen Neigungen sowie der Tendenzen in der konkreten zwischenmenschlichen Situation führen können. Die anfängliche Zuordnung eines Menschen zu dem Planetenmechanismus, dessen Bewegungen dem Astrologen Anlässe für Deutungen liefern, entzieht sich der Manipulation der Beteiligten - sie ist durch den Augenblick der Geburt gegeben. Bei den Iatmul wird die anfängliche Zuordnung aktiv gehandhabt; sie stellt einen vielschichtigen Entscheidungsprozess dar. Wenn auch jedes neugeborene Kind als Inkarnation der verstorbenen Klanmitglieder aufgefasst wird, steht es keinesfalls von vornherein fest, wer von den Verstorbenen der Generation der Grosseltern im gegebenen Kind wiedererscheint. Die Namengebung wird mehrere Jahre hinausgezögert, das Kind wird beobachtet, seine Charaktereigenschaften werden diskutiert, und erst wenn sich die Erwachsenen ein Bild gemacht haben, d.h. erst wenn man in ihm die Züge eines konkreten Verstorbenen zu entdecken glaubt, wird ihm dessen Namenlinie und damit auch eine besondere mythische Ahnenfigur mit allen ihren Erscheinungsformen zugeordnet, deren mythische Geschichte nun die Charaktergrundzüge und das vergangene sowie künftige Schicksal des gegebenen Kindes zusammenfassend ausdrückt und als Instrument der Deutung verwendet werden kann. Da diese anfängliche Zuordnung noch im frühen Kindesalter geschieht, ist es sehr wahrscheinlich, dass sie nicht nur eine charakterologische Interpretation, sondern direkt eine Art Charaktermanipulation mit schwerwiegenden Folgen darstellt, die es z.T. möglich macht, die Kinder wahlweise nach dem Vorbild bestimmter Ahnen zu formen.

Die Verknüpfungen, die zwischen dem Reichtum der mythischen Erzählungen, der kultischen Gesänge, der Namenlisten, der Rituale, der Musikstücke einerseits und der Klanstruktur andererseits bestehen, dienen nicht nur zur Abhebung eines Klans von den anderen; ebensowenig geht es dabei nur um eine Klassifizierung des Universums, in welcher es dem menschlichen Geist belieben würde, seine Funktionsweise zu offenbaren. In der Verknüpfung zwischen mir, meinem Klan und der klanspezifischen Mythologie spiegelt sich ganz wesentlich und ganz aktuell die Besonderheit der menschlichen Gruppe, zu der ich gehöre und die meinen Klan konstituiert. Dieser Vorgang ist mit der Funktion bestimmter literarischer Werke in Europa vergleichbar, die diese für eine gesellschaftliche Schicht erfüllten, indem sie an idealtypischen Charakteren und ihren Schicksalen die grundlegende Lebenssituation und Lebenserfahrung dieser Schicht zum Ausdruck brachten, um den jungen Menschen als Identifikationsvorbilder zu dienen; allerdings, unserer gesellschaftlichen Struktur entsprechend, auf eine weniger persönliche, weniger direkte, weniger umfassende Weise als bei den Iatmul, wo es immer um ein Geschehen in kleiner Gruppe geht. Wie in Europa so auch bei den Iatmul ergeben sich die Erzählungen aus einer Notwendigkeit, aus einer dringlichen Auseinandersetzung des Erzählers mit dem Korsett des gesellschaftlichen Drucks und mit seiner eigenen

inneren Bewegung; hier wie dort sind sie ein Aspekt der Beziehung des Autors zu seinem realen oder vorgestellten Publikum, d.h. ein Mittel der aktuellen Kommunikation.

Das Adjektiv "literarisch" bezieht sich auf geschriebene bzw. gedruckte Kunstwerke; bei den Iatmul geht es selbstverständlich um eine mündlich überlieferte "Literatur". Wegen dieser Inkonsequenz im Wort brauchen wir uns keine Sorgen zu machen; umgekehrt, es bringt uns dem Verständnis näher, wenn wir die mündliche Erzähltradition der Iatmul nach allen Regeln der Literaturwissenschaft und Literaturkritik betrachten. Ein solches Vorgehen gäbe uns ein scharfes analytisches Mittel in die Hand, die Bedeutung der Verschriftlichung für das Erzählkunstwerk einzuschätzen und die Besonderheiten der rein mündlich überlieferten Texte herauszustellen.

Das Ziel, den literarischen Aspekt der iatmulischen Mythologie zu erfassen, d.h. die Spiegelung der Gruppendynamik in den individuellen Phantasien zu erkennen, bleibt jedoch ohne eine subtile Sprachbeherrschung unerreichbar. Wenn sich der Ethnologe eine Erzählung anhört, sollte ihre textinterne Struktur mit allen geistigen und emotionalen Feinheiten in ihm eine unmittelbare Resonanz hervorrufen, was in einer fremden Sprache erst nach langjähriger Anstrengung und Vertiefung zu erreichen ist.

Neben der statischen Struktur des mythologischen Systems, die wie Grammatikkenntnisse unentbehrlich ist, und neben der Sprachbeherrschung in jenem subtileren Sinn, die den Zugang zum literarischen Charakter dieser mündlichen Ueberlieferung eröffnet, müssten wir noch - wenn wir unser Bild der Iatmul-Kultur abrunden möchten - die Elemente des Rituals angehen, in denen der Einzelne in seiner psychophysischen Einheit erscheint - den Tanz, den Gesang, das Musizieren, die Meditation. Gerade diese bilden eine Art Brennpunkt in der Erlebnisweise der Iatmul - im Gegensatz zu der Situation im heutigen Europa, wo wir gewöhnlich nur mit einer entleerten Religiosität zu tun haben, von der nicht viel mehr als ihre institutionelle Hülle übrig geblieben ist.

Die meditative Vorbereitung auf die Kopfjagd und auf den Todeszauber, Heilung, Deutung der Zeichen, Wahrsagen als analytische Entscheidungshilfe, oder besondere Kernteile der grossen gemeinschaftlichen Rituale, die von wenigen Eingeweihten ausgeführt werden und vor dem Aussenseiter verborgen bleiben, all das zögern wir nicht als "mystisch" zu bezeichnen. Doch unser Begriff der Mystik bezieht sich auf die Formen des europäischen Mittelalters und das Erbe der Mittelmeerkulturen, eventuell auf die nordafrikanischen oder asiatischen Formen, entspringt also gesellschaftlichen Situationen, die durch eine entwickelte Klassenstruktur bestimmt waren und in denen die mystischen Praktiken entweder in einem machtvollen Priesterstand oder in einer marginalisierten, ausserhalb der Produktions- und Machtstruktur stehenden Gruppe der entwurzelten Gottsucher gepflegt wurden. Um so dringlicher erscheint mir die Aufgabe, etwas über die mystische Erlebnisweise zu erfahren, die sich in dem egalitären Rahmen einer klassenlosen Gesellschaft entfaltet.

* * *

Im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts versuchten deutsche Kolonialbeamte zum ersten Mal am Mittleren Sepik junge Männer als Arbeiter für Agrarbetriebe anzuwerben. Diese Bemühungen blieben jedoch erfolglos; keinem Mitglied der souveränen Dorfgemeinschaften konnte man weismachen, dass es sich lohnen würde, seine gesicherte ökonomische Lebensgrundlage und sein im Verwandtenkreis verankertes Dasein zu verlassen und für Lohnarbeit bei den Fremden auszutauschen. Erst nachdem die Bevölkerungsgruppen am Mittleren Sepik Ende der 20er und Anfang der 30er Jahre von der australischen Kolonialmacht unterworfen wurden, gelang es, junge Männer zur Abwanderung zu bewegen. Sie hatten eben mitangesehen, wie ihre Väter und älteren Brüder durch Hinrichtungen, Strafexpeditionen und weitere polizeiliche und richterliche Massnahmen erniedrigt wurden, und nahmen sich vor, die Grundlage dieser ausserordentlichen Macht, über die die australischen Beamten verfügten, in deren eigenen Orten selbst zu erkunden. Die Generation ihrer Väter und Grossväter glaubte noch, dass die Eingriffe des weissen Mannes eine vorübergehende Erscheinung wären. Heute erscheint die Situation in einem anderen Licht: alle wissen um den fundamentalen Charakter der Veränderung, in der ihre Gesellschaft begriffen ist, und sind bemüht, den neuen Bedrohungen und neuen Möglichkeiten aktiv zu begegnen.

MYTHOLOGY
AND SOCIAL STRUCTURE

IATMUL
EAST SEPIK PROVINCE
PAPUA NEW GUINEA

MILAN STANEK
BASEL

PREFACE

This paper was accepted as a Ph.D. thesis by the Philosophical-Historical Faculty of the University of Basle, Switzerland, in 1979. From 1972 to 1974 the author spent seventeen months in Palimbei, a Central Iatmul village on the Sepik River in Papua New Guinea. He did his research there as part of a larger project carried out by the Institute of Ethnology, Basle, and supervised by Professor Meinhard Schuster, head of the Institute. The Swiss National Research Foundation was so generous as to provide financial support for the project.

The Culture of the Iatmul, one of the numerous ethnic groups in the area of the Sepik Basin, was made known to the scientific world above all through the works of Gregory Bateson (1932, 1936) and Margaret Mead (1950).

The present study is one in a series of publications by members of the research project mentioned above: Brigitta Hauser-Schäublin, who dealt with the role of women (1977), Florence Weiss with the role of children in Iatmul village communities (1981), Jürg Wassmann with Iatmul ritual chants (1982) and Markus Schindlbeck with the economic and mythological significance of the sago palm in the Culture of the Sawos, a close trading partner of the Iatmul (1980).

The author revisited Palimbei for three months in 1979/80. Together with Florence Weiss, Fritz Morgenthaler and Marco Morgenthaler he engaged in psychoanalytically oriented conversations with Iatmul partners. He and F. Weiss then spent a further three months in Rabaul, New Britain, familiarizing themselves with the social conditions of Palimbei migrants settled in a town (cf. Weiss 1982 and 1983).

Basle, October 1983

Milan Stanek

INTRODUCTION

- 1 The Iatmul and the ethnographic description
of their culture p. 1
- 2 The basic concept of this study p. 11

EXTERNAL RELATIONSHIPS

- 3 The village community and the wider
social system p. 14
- 4 Links with the colonial administration p. 27
- 5 The original external relationships p. 38
- 6 The boundaries of a social system p. 54

THE PROBLEM OF KINSHIP

- 7 The village and its subdivision p. 62
- 8 The kinship system as an independent part of the
system of thought p. 78
- 9 Kinship terminology p. 86
- 10 The clan structure of the village community p. 141
- 11 The mythological system and its relationship to
clan structure p. 174

THE PARADIGM

- 12 Mythical statements in the political and
economic context p. 190
- 13 Independent mythical narratives p. 215
- 14 Cultic songs p. 235
- 15 Debates at the men's house p. 242
- 16 Rituals for people returning home p. 276
- 17 Additional information on the paradigmatic
period of time p. 292

CULTURAL STRUCTURES

- 18 The transvestite ritual as presented by G. Bateson
with my own supplementary observations on the subject p. 301
- 19 The ritual relationships between two clans allied
by marriage p. 314
- 20 Formulations and the question of how they are linked p. 339
- 21 Male pride in the Iatmul culture p. 359

CONCLUSION

- 22 Mythology and social structure p. 377

Detailed table of contents

Tables

Maps

Illustrations

Footnotes

Bibliography

THE BASIC CONCEPT OF THIS STUDY

In my view, the system of thought of a particular culture includes not only its "mythology", "religion" and "world view" but also its norms and rules of behaviour, the intellectual aspects of its institutions, knowledge of nature and of the social system, private and individual mental habits and the mentality as a whole. Thus, in my study of mythology and ritual, my goal was a comprehensive vision of the village community, with no sector or aspect of the social system left unconsidered. Naturally I assumed that most of the sectors would be sketched roughly and that only mythology, which was my central interest, could receive a more complete and detailed treatment; I nonetheless hoped to be able to grasp and present a meaningful correlation of all these different aspects. To achieve this within the framework of this dissertation was not possible; above all, an analysis of the relationship between the structure of production and the institutions we call the kinship system and, on the other hand, the function of mythical motifs in individual experience, i.e. their relationship to the narrative situation, could not be accomplished. Since I finished writing this dissertation in 1978, we have been able to do more work in both directions, the results of which have been published elsewhere (cf. Stanek 1982 and Weiss 1983).

The first section of the present publication deals with the external relationships of the village community of Palimbei. A general survey of all types of such relationships is given in order to support one idea: up to the present day, after more than fifty years of colonial influence, external linkages with the outside world are still far less decisive for the dynamics of social life in a Iatmul village than internal village structures; this must have been all the more true in pre-colonial times.

In the second part I begin by describing the village as a place of residence; I then go on to present the clan structure of the whole village community and the various levels of the kinship system.

The third part is a residuum of my original plan to present the mythology of the Iatmul and disclose its social functions. The examination of these functions presupposes a well-worked out sociological analysis and a psychological description of personality structures; in addition, complete mastery of the Iatmul language would be indispensable for so ambitious a study of the mythology. I had not come close to fulfilling any of these three prerequisites when I conceived the present text.

The fund of myths and repertory of rituals in Iatmul culture is so rich that for the time being any attempt at a systematic representation is bound to fail. In the years I have been working in Basle since my return from New Guinea, I have been able to prepare only a small fraction of this wealth of material for publication. When considering which of our texts to lay before the reader in this study, it seemed instructive to provide a complete translation of all the mythical statements and

stories that reached us in the first three months plus such accompanying explanations as appeared necessary. I have made every effort to furnish clear information on the situations in which we heard these mythical stories and to present the people who related them to us. I considered it my primary task to convey as much of the artistic beauty of these narratives in my translation as I could. But it is only by listening to the authentic tape-recordings, either in Melanesian Pidgin, which is spoken fluently in Iatmul villages, or in the Iatmul's own language, that genuine contact with this narrative art can be established. By trying to embed the mythical statements in the course of our daily lives in Palimbei, I hope to have succeeded in suggesting the ordinariness and pragmatic reasonableness of mythical communication as well.

In the fourth section, my starting point is the description of Iatmul culture published by Gregory Bateson. But I deal with neither the wealth of his theoretical attempts nor with the main topics of his work: his analysis of the *navén* ritual. The relationships between two clans allied by marriage and the ethos of the Iatmul men are the focal points of my interest. Although I supplement and sometimes criticize his account, my own comments owe a great debt to Bateson, without whom they would lack much of their energy and detail.

In the summarizing observations of the last chapter, which were not written till 1983, I have attempted to point out the basic structural characteristics within the totality of the Iatmul social system. In accordance with the internal logic of an undertaking of this sort, defining the type of society we are dealing with in the case of the Iatmul, a small Melanesian ethnic group, became unavoidable. The basic characteristics of this type of society, in turn, could be determined only in contrast with the societal type that represents the historical negation of the former by distinguishing itself through a highly sophisticated scientific and artistic culture and a highly developed class structure.

BIBLIOGRAPHY

- BATESON, G. 1932. Social structure of the Iatmul people of the Sepik River. *Oceania* 2:245-291, 401-453.
- . 1965. *Naven, a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford: Stanford University Press. (First edition 1936.)
- CLASTRES, P. 1974. *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*. Paris.
- DURKHEIM, E. 1973. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris. (First edition 1895.)
- HAUSER-SCHAEUBLIN, B. 1977. *Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea*. Basel.
- MEAD, M. 1950. *Male and female. A study of the sexes in a changing world*. London: Gollancz.
- MEILLASSOUX, C. 1975. *Femmes, greniers & capitaux*. Paris.
- SAHLINS, M. 1972. "The domestic mode of production", in *Stone age economics*. p. 41-148. London.
- . 1976. *Culture and practical reason*. Chicago, London.
- SCHINDLBECK, M. 1980. *Sago bei den Sawos (Mittelsepik, Papua New Guinea). Untersuchungen über die Bedeutung von Sago in Wirtschaft, Sozialordnung und Religion*. Basel.
- STANEK, M. 1982. *Geschichten der Kopffäger. Mythos und Kultur der Iatmul auf Papua-Neuguinea*. Köln: Eugen Diederichs.
- WASSMANN, J. 1982. *Der Gesang an den fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandängei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der kërugu-Knotenschnüre*. Basel.
- WEISS, F. und M. NADIG. 1976. "Probleme der Feldforschung in einer klassenlosen und einer Klassengesellschaft. Beispiel Neuguinea: Dorf Palimbei, Beispiel Mexico: Dorf Tetzhu", in *Probleme der Feldforschung aus der Sicht der jungen Ethnologen (Bulletin der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft, Sondernummer)*. Editor C. Savary, p. 37-68. Genève.
- WEISS, F. 1981. *Kinder schildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik)*. Basel.
- . 1982. "Abwanderung in die Städte. Der widersprüchliche Umgang mit kolonialen Ausbeutungsstrategien: Die Iatmul in Papua Neuguinea", in *Die Stadt aus neuer Sicht. Beiträge zur Urban-Ethnologie (Ethnologica Helvetica 6)*. Editor Micheline Centlivres-Demont, p. 151-168. Bern.
- WEISS, F., F. MORGENTHALER und M. MORGENTHALER. 1983. *Ethnopschoanalytische Gespräche mit den Iatmul in Papua Neuguinea*. Frankfurt am Main. (Forthcoming.)

MYTHOLOGY AND SOCIAL STRUCTURE

Car, si l'illusion recouvre une parcelle de vérité,
celle-ci n'est pas hors de nous, mais en nous.

C. Lévi-Strauss

Le totémisme aujourd'hui, Paris 1962, p. 153

SOCIETAL TYPE AND CULTURAL SPECIFICITY

In the preceding account, the results of my research have been arranged around two thematic focal points: the kinship system, on the one hand, and mythology and ritual, on the other. Both of these are traditional topics of ethnology or, rather, of European speculation in general; they are conceptual delimitations generated by our own history, our own social conditions and are not so much realities of life in Palimbei.

The actual experiences I underwent with my partners in Iatmul village communities were far more vivid: the conceptual framework I had brought with me was continually being questioned; at every step of deepening insight I was forced to realize how very helpless and disoriented my perceptions were, how shaky the idea I had formed of conditions alien to me was. If an ethnologist involved in so difficult an undertaking seeks refuge in conventional explanatory models, it is not simply a matter of incidental, personal limitations; the reason is the structural contradiction that characterizes the ethnologist's situation. Robbed of his familiar social environment he finds himself transplanted to conditions radically different from his own; he then perceives this basic difference as incomprehensible special characteristics of the people with whom he wants to establish ties far from home. Overtaxed and faced with emotional incompatibility and disappointment, the brooding mind of the ethnologist does a great deal of thinking which does not reflect this alien reality as much as it does a dismal conflict between two different types of society, between two different culture-specific personalities, between two radically different kinds of motivation and ways of reacting.

The attempt to analyze a particular culture must overcome obstacles on two levels. Anyone who wants to translate his experiences with strange and alien people into a description of their culture faces two-fold difficulties: at first glance it is the foreign culture's idiosyncratic features that he must relate to. The second category of difficulties is less conspicuous but all the more fundamental: the delusions that arise from the foreignness of the particular type of society one is dealing with. Determining what type of society or what 'espèce sociale', to use E. Durkheim's term, is concerned in a concrete case is a separate task that should not be confused with

the study of cultural specificity.

Let us now imagine a German-speaking researcher: having learnt to appreciate his own German literature, mythology, religion, social structure and his own German mentality, he now decides to study a foreign cultural complex. If he goes to France to acquire knowledge of French culture by speaking to the French, he will be faced primarily by problems of the first category, which result from the peculiarities of the 'esprit français'. Many very basic social characteristics will not require his special attention because they are identical with those of his own country: the Capitalist mode of production and the corresponding class contradictions, the State, extensive administrative structures, army, churches, political parties, but also the general geographical position in Western Europe and a history that exhibits numerous common features despite rivalries and opposing interests. If the same researcher turns to the Slavic rather than the French cultural complex, he will have to deal not only with difficulties of the first category but also with those resulting from his encounter with an alien type of society. After the dynamics of capital had been brought to a halt in Russia and its colonies in 1917, and after the Soviet sphere of influence was extended to Eastern Europe in the years following the Second World War, a new social form radically different from the Western European one developed all over the Slavic cultural complex - a different type of society.

In my position as an emigrant - a man between two worlds, stranger to both, at home in both - I have continually encountered a striking contradiction. I could not avoid experiencing again and again how Western European friends whom I ordinarily admired for their perspicacity were subject to delusions of the most grotesque kind about social conditions in Czechoslovakia, my native country, if they had not spent a considerable period living in the East Bloc. Often even the best information could not rectify misunderstandings. Both larger historical events and apparently less significant features of social life, everyday occurrences, tendencies in family life, common attitudes (all of them phenomena that very much resemble the corresponding phenomena in Western Europe) received a new structural position as the new type of society developed; their significance has changed to such an extent that the spontaneous attempts my Western European friends made to form an opinion about them often remain futile. The same is true of Slavs who have had little experience of the Western European type of society.

The distinctive cultural features of Slavic nations were actually a comparatively easy obstacle for my acquaintances here to overcome. The real, decisive problem of comprehension was quite obviously caused by the foreignness of the basic characteristics of the given type of society. This category of difficulty is a nuisance because the basic characteristics of a particular societal type are of a highly abstract nature. Cultural idiosyncrasies on the other hand, are evident, even on a first short visit to a foreign country. The ability to perceive the basic characteristics of a

foreign type of society requires a considerable period of time spent experiencing social conditions in the country in question, and even familiarity with these basic characteristics remains unattainable without a great deal of analytical work.

E. Durkheim delineates with perfect clarity the awkward position of the researcher who does not recognize the importance of an analytical determination of the type of society he is dealing with: "Pour l'historien, les sociétés constituent autant d'individualités hétérogènes, incomparables entre elles. Chaque peuple a sa physionomie, sa constitution spéciale, son droit, sa morale, son organisation économique qui ne conviennent qu'à lui, et toute généralisation est à peu près impossible. Pour le philosophe, au contraire, tous ces groupements particuliers, que l'on appelle les tribus, les cités, les nations, ne sont que des combinaisons contingentes et provisoires sans réalité propre. Il n'y a de réel que l'humanité et c'est des attributs généraux de la nature humaine que découle toute l'évolution sociale. Pour les premiers, par conséquent, l'histoire n'est qu'une suite d'événements qui s'enchaînent sans se reproduire; pour les seconds, ces mêmes événements n'ont de valeur et d'intérêt que comme illustrations des lois générales qui sont inscrites dans la constitution de l'homme et qui dominent tout le développement historique. Pour ceux-là, ce qui est bon pour une société ne saurait s'appliquer aux autres. Les conditions de l'état de santé varient d'un peuple à l'autre et ne peuvent être déterminées théoriquement; c'est affaire de pratique, d'expérience, de tâtonnements. Pour les autres, elles peuvent être calculées une fois pour toutes et pour le genre humain tout entier. Il semblait donc que la réalité sociale ne pouvait être l'objet que d'une philosophie abstraite et vague ou de monographies purement descriptives. Mais on échappe à cette alternative une fois qu'on a reconnu qu'entre la multitude confuse des sociétés historiques et le concept unique, mais idéal, de l'humanité, il y a des intermédiaires: ce sont les espèces sociales. Dans l'idée d'espèce, en effet, se trouvent réunies et l'unité qu'exige toute recherche vraiment scientifique et la diversité qui est donnée dans les faits..." (1973:76-77)

Following Durkheim's consistent proposals we must pose the question: what, then, are the basic characteristics of the type of society we encounter in Papua New Guinea? What are the 'propriétés caractéristiques' that result from the total social system and through which the special significance of every social phenomenon - be it kinship terminology, clan structure, mythical narratives, meditation, divination, the transvestite ritual or ceremonial exchange - can first be recognized?

Social science has not yet provided us with a general theory of society that would enable satisfactory, practicable answers to this question to be given. We are still making do with that unfortunate tool, negative definition: we contrast the societies of the primitives and savages with so-called advanced civilizations by calling them classless, stateless, acephalous, pre-industrial, not possessed of a written language...

The most significant, creative contributions that might one day lead to a positive definition of the basic characteristics of the classless type of society can, in my opinion, be found above all in Marshall Sahlins' *The Domestic Mode of Production* (1972) and *Culture and Practical Reason* (1976), as well as in Pierre Clastres' *La société contre l'Etat* (1974) and also in Claude Meillassoux's paper (1975), if one does not mind the obstinacy with which the latter advocates linear evolutionist conceptions.

P. Clastres has stated very accurately what the most general starting point of such an undertaking would be: "L'extrême diversité des types d'organisation sociale, le foisonnement, dans le temps et dans l'espace, de sociétés dissemblables, n'empêchent pas cependant la possibilité d'un ordre dans le discontinu, la possibilité d'une réduction de cette multiplicité infinie de différences. Réduction massive puisque l'histoire ne nous offre, en fait, que deux types de société absolument irréductibles l'un à l'autre, deux macroclasses dont chacune rassemble en soit des sociétés qui, au-delà de leurs différences, ont en commun quelque chose de fondamental. Il y a d'une part les sociétés primitives, ou sociétés sans Etat, il y a d'autre part les sociétés à Etat." (1974:170)

Unquestionably, we have to take into account the fact that prior to the establishment of the colonial administration there were no centres of power or centres of culture on the island of New Guinea; in other words, every village community governed itself and possessed its own cultural identity. It is equally important to see that with regard to economic power there was no structural inequality on the island in pre-colonial times. Every settlement maintained economic, kinship and inimical relationships with a few surrounding communities and enjoyed an autonomous position within this network. The communities themselves had an egalitarian social structure if we consider relations among the single households or among kin groups. Exploitation and the supremacy of a ruling class were unknown, which is not, however, to say that there were no social conflicts, no friction, no violence, no thrusts for power, no hierarchy, no authority and no bitterness.

In our attempt to describe the basic characteristics of the classless type of society we shall discuss three dynamic relationships: firstly, the relationship between the production process and its immediate institutional forms - co-operative groups and households; secondly, the structures of production and exchange in their relationship to the institutional forms of kinship and marriage, i.e. to the clan structure, where we shall concentrate on the specific problem of marriage regulations with regard to the periodic occurrence of partner shortages; thirdly, the relationship of the above-mentioned institutions with the mythological system and the latter's function as far as it affects the distribution of natural resources within the egalitarian power structure of the village community.

The results that emerge from this account concern the social system as a whole, its

organization, its contradictions and its dynamics. In our subsequent examination of the literary and mystical functions of mythology, we shall go the opposite direction, considering the position of the individual, his concept of himself and his view of the social system. Here we will touch upon the way group dynamics are reflected in individual imaginations, upon the role collective forms of consciousness play in this process and upon the psychophysical unity of the individual as it appears in the ritual community.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE PRODUCTION PROCESS AND ITS IMMEDIATE INSTITUTIONAL FORMS

The actual co-operative groups that assemble for one purpose or other in the everyday life of a classless community may vary greatly in size and composition. It is precisely the fact that they possess no fixed organizational or institutional form that makes conditions of working individuals so different from conditions in the highly developed European class society, where co-operative groups have taken on a rationalized, rigid form within the framework of an industrial establishment in accordance with the demands of technology and efficient control of the work force.

In classless communities, more or less transitory working collectives form and disintegrate, depending on the current relationship structure. Apart from the technological and minimal organizational requirements that must be fulfilled, there are other factors that play a decisive role in their composition, like personal attachments and bad moods, matrimonial alliances or neighbourhood relationships, friendships and enmities. Whether a task is to be done or not, where it is to be done, how long it may take, how large the group is to be and whether particular people are to take part are matters to be decided by individuals concerned. Everyone's decision always depends on the current situation, momentary propensities and existing needs.

Nobody is entitled to dictate the tempo at which a job is to be done, how much is to be done or when the work must be finished. Thus every working individual can determine all this by himself. Communal decisions of short-term validity are reached in loose co-operation with the members of the group and in direct relation to technical necessities or personal needs. Work can be interrupted by intervals of relaxation, jokes and rituals, as desired.

The forms the co-operative groups take on differ greatly from culture to culture and society to society; the extent of their impermanence and openness, or, as the case may be, the rigidification of their structure varies considerably according to whether we are dealing with a collecting, fishing, cattle-breeding or agricultural economy. The more intimately the structure of production is intertwined with the vegetative cycle of a useful plant, the more stable and repetitive the organizational form of co-operative groups becomes. But as long as the community is an autonomous, classless one, neither the structuredness of the co-operative group nor the organi-

zational coercion needed for the accomplishment of its productive task ever achieves the degree characteristic of conditions in both modern and archaic class societies.

M. Sahlin, using numerous ethnographic examples, has convincingly demonstrated that it is not the actual co-operative groups, but the households that must be regarded as the fundamental structural units in a classless community. Nowhere in classless communities do we find professional specialization (if present, its significance remains marginal); the whole broad spectrum of economic activities is divided into two large groups and assigned to the man and the woman. These two major economic roles presuppose that a married couple, or, by way of exception, simply a man and a woman collaborate in a disciplined way over longer periods of time, continually exchanging their products and services with one another day after day. Which tasks are reserved for one sex and which for the other is of secondary importance; what is decisive is that, given this division of labour, subsistence remains impossible without a continual exchange between the sexes. In the institution of the household, the output of two people, a man and a woman, is linked; by fulfilling their obligations under mutual control, they see to it that production is kept up to the extent that it is necessary for their livelihood.

In the household, the separate products of its members, including the children and the old, are continually pooled and divided up again for consumption. It is the household which forms a fixed point in the dynamics of the further-reaching relationships that run through the classless community as a whole; when members of a household leave their intimate circle to go about their productive tasks, be it independently or as participants of a co-operative group, their economic thinking and performance will predominantly be determined by the needs of their household; and their product - if they do not consume it themselves - will be put in the common fund of the household.

It is of decisive significance to the egalitarian power structure of classless communities that their constituent units, the households, are marked by structural identity, even if, as a result of the elementary family's stages of development and the vicissitudes of mortality, they periodically take on different sizes and compositions. A household always sees itself surrounded by other, similar households and is never confronted with economic units of a different order; its members' co-operative and exchange relationships are all with partners who in turn come from similar households. Thus in establishing relationships one need never reckon with a structurally superior economic potential. In short, on the economic level, the constituent units of a classless community are as alike as potatoes in a certain famous sack of potatoes.

As a result of the structural identity of the basic economic units, the real exchange of goods (one category of goods for another category) plays a secondary role in the exchange relationships between households. As every household can produce most of what it needs itself, from a formal point of view most acts of barter have a

tautological character; in reality they would be more accurately called acts of mutual aid. If I need a particular product or service at a certain moment, I can receive it from members of other households after corresponding negotiations, and then return a product or service of the same kind to them at a later date. This fundamental characteristic of exchange relationships, which seems so strange to us, manifests itself in a spectacular manner in the ceremonial exchange cycles.

THE STRUCTURES OF PRODUCTION AND EXCHANGE IN THEIR RELATIONSHIP WITH THE INSTITUTIONAL FORMS OF KINSHIP AND MARRIAGE

How the institutions we call kinship system are connected with the economic structure of the classless communities, the basic characteristics of which we have just shown, is a question that has not yet been answered satisfactorily. The formalistic study of kinship is not very interested in the problem; older ethnology from L.H. Morgan to M. Fortes overestimated the importance of kin relationships for the structuring of a society as whole; Marxist research, such as C. Meillassoux's, tries in vain to deduce the distinctive features of kinship systems directly from economic and technological facts, following a mechanistic view of the relationship of the societal basis to its superstructure. It is too early to make general statements about the kinship systems of the classless type of society since no one has yet succeeded in recognizing the functional fundamentals in this immense multiplicity of systems. Going out from my own experience, I have restricted myself to societies with clan structure, which means ones composed of several related, exogamous, unilineal descent groups, and of those only the Papuan type with a compact matrimonial area and relatively small exogamous units.

The institution we call the clan primarily fulfils two functions: as a body that continually renews itself in the course of generations while retaining its structural and symbolic identity, the clan guarantees its members the basic right of free access to natural resources within the range of the clan's specific claims to one sector of the village lands and waters; there are no landless people in the villages of the Iatmul.

On the other hand, the clan is also an instrument of marriage regulation: clan brothers and clan sisters (in our terminology this also includes parallel cousins) may not marry one another. Thus every marriage connects two clans in a familial, economic, political, ceremonial and religious alliance. The marital relationships and matrimonial alliances of a clan are always manifold, depending on the number of its married members. A clan of average size is connected with almost all the other clans in a village community both through the marriages of its deceased members and present marriages. At a given time, however, there are always only a few matrimonial alliances that are of greater significance from the point of view of a particular

person.

As a rule, a patrilineal Iatmul clan joins a few households together whose male members are related by descent, i.e. brothers who have a common male ancestor (father or grandfather). As a result of the exogamy rule, the wives of these men, i.e. the female members of the same households, belong to other patrilineal clans which, in turn, also form a fabric of households. From the point of view of a specific household, then, there are always several other households with which co-operation of all kinds can be maintained on the basis of close sibling relationship: on the husband's side, the households of his brothers (his patrilineal clan) and on the wife's, the households of her brothers (her patrilineal clan); relations among the descendants of a number of sisters are not less important or less conscious, but they are conceptualized outside the patrilineal clan structure.

These three types of ties between households represent a network of kin relationships, a field in which potential partners for all the different kinds of co-operative groups can be found. But the simple fact of consanguinity does not determine the choice of particular partners and the materialization of a working group with a specific composition; it is the previous development of relationships that have taken place among the persons involved and the current relationship structure that are decisive. At the same time, the definition of clan structure as a semantic and ideological structure is based entirely on naturally given kinship links: constitution of the single clans, i.e. relationship of the individual to his own clan, and the mutual relationships among the clans, either by marriage or by descent, are represented as kin relationships. Nonetheless, the two most important functions of clan structure, the regulation of inheritance, i.e. continuity in the distribution of natural resources, and marriage regulation, are not simply determined by the given descent structure. The regulations in question here (be it fundamental institutional structures or particular solutions varying from case to case) are merely expressed by means of the naturally given kinship structure. It is always a matter of deliberation, i.e. of conscious organizational measures taken in view of the distribution of natural resources and the distribution of marital partners; it is a matter of decision-making processes that have led to institutional solutions. The naturally given links of descent, the whole ramified genealogical structure which we share, in its factual existence, with the animal realm, serve merely as a medium of expression, as a semantic level of correspondence, as a means of representation allowing the description and communication of both the established results of the decision-making processes, i.e. overall structures, and the operative structural details of the institutional solutions.

This can be clearly seen in the way the exogamy boundary is manipulated by clan elders as well as in the fact that no less than three different marriage rules co-exist, the suitable one being chosen according to concrete needs; finally, we can

see it in the maintenance of a well-balanced distribution of resources despite the very irregular development in size of the single clans.

Decisive to the functioning of the institutions we term kinship system and to the forms they take on in accordance with their functions are the concrete, practical tasks of the productive co-operation and exchange relationships among the members of single households and, above all, the distribution of resources and marriage partners among the single clans. It is thus the social dynamics of interactions among the basic social units (i.e. the way households or clans deal with one another) that are decisive and not simply the facts of kinship. Nevertheless, the latter determine the semantic structure that allows the basic characteristics of these institutions to be expressed in the Iatmul system of thought and thus enables them to function.

Depending on the vicissitudes of human fertility and mortality, the number of members of the individual clans may increase or decrease greatly. A clan may under certain conditions die out in the male or even in both lines of descent. If a clan grows particularly much, the result is that an increasingly large number of young people are forbidden to marry. In a case of this kind, the clan elders can decide to divide the clan in two. Thus the size of exogamous patrilineal descent groups is kept within limits that make for as smooth a conclusion of new marital relationships as possible. The clan divisions of the past are reflected in the institution of the clan association: after a division into two, there are two clans instead of one, and they consider themselves brother clans since they have actual common ancestors. After further divisions, clan associations that number several single brother clans develop. Several clan associations form a men's house community, which is at the same time a local unit and can also be termed a village district. The marriages and subsequent matrimonial alliances among the clans intersect the structure of these relationships by descent or reinforce them, i.e. run parallel to them.

A clan alone is not capable of securing either its subsistence or the procreation of children. There must be a constant supply of marriage partners for its adolescent members so that households can be formed, for this is the only way that a new generation can be born and everyone's livelihood guaranteed as well, i.e. production maintained to the necessary extent by concerted efforts of the parents. It is difficult for European observers like ourselves to understand that the task of finding a marriage partner could be considered a prime social problem. Europeans familiar with conditions on family-run farms, which also depend on two complementary economic roles, would be most likely to appreciate the situation of a Iatmul clan. But those like myself, with a bourgeois urban background, where the marriage partnership or the family has lost most of its productive functions, lack the necessary personal experience. In our mass society, the problem, if it poses itself at all, appears as an individual, subjective one. From an objective standpoint - considering the individual's high degree of mobility - there are always enough potential marriage partners.

C. Meillassoux, in the wake of S.L. Washburn and C.S. Lancaster, was able to recognize the special structural significance of the problem of marriage in the classless society, that means its objective character. It is probably one of the most important basic characteristics of this type of society. Going out from the biological facts of human fertility, a community that gets no marriage partners from outside would require approximately one hundred couples to ensure that enough children are born and that the numerical proportion of boys and girls is somewhat balanced. This condition is fulfilled only if a community numbers around 500 members, including children and the dependent aged. At the same time, relying on the existing technical equipment and the corresponding social forms of production, far smaller classless communities can already lead an autonomous economic existence. A few households, perhaps only five or six, can found a village community and secure their economic survival through their own efforts. A community of this kind, numbering some 80 individuals, cannot, however, exist as a closed matrimonial area, since the majority of its adolescents would not be able to find a marital partner of the appropriate age and sex when they reached a marriageable age. For the reproduction of such a community to be guaranteed, either the incest prohibition would have to be relaxed or alliances with other communities would have to be formed in order to foster marriage links.

The larger Iatmul village communities, one of which is Palimbei, number between 500 and 1000 members, including those who have left the village for plantations or colonial towns, as they continue to belong to the matrimonial sphere of the village; they are composed of 60 to 100 households and 20 to 30 patrilineal clans. Communities of this size have no pressing problem of reproduction and in fact form an almost closed matrimonial area - less than 2% of the married inhabitants of Palimbei come from neighbouring villages. Nonetheless marriage negotiations, wedding ceremonies and all the social conventions connected with them are a kind of focal point of social life: the marriage rules or the irregularity of a union, the expenditure of time and energy to be invested in marriage rites, the number of ceremonial gifts to be introduced into the exchange cycles - all these are extremely important issues that must be discussed and settled, and that may sometimes lead to frictions. A marriage provides an outstanding opportunity and unavoidable occasion to reveal existing animosities among the clans involved. The older generation may try to influence the youngsters to marry or not to marry a particular partner, but they are never really interested in forcing them to marry according to a marriage rule.

The Iatmul kinship system incorporates symmetrical and asymmetrical marriage structures as well as the corresponding behavioural models. The symmetrical rule says that one should marry a woman from a clan which a woman from one's own clan has joined as marriage partner (formulated from the male point of view). The asymmetrical rule says that one should marry a woman from the clan that one's paternal grandfather's wife came from. Ideally this solution would presuppose five exogamous units supplying

one another with marriage partners in turn in a circular pattern.

A → B → C → D → E → A

In reality there are no such one way streets, and a clan's marital ties are irregular and multilateral, the total marriage structure of a village community complex and complicated. The concept of reciprocity in matrimonial relations does, however, supply an ideological framework for the elders' discussions of concrete unions. According to a Iatmul proverb, a clan's loss of a woman by marriage can only be compensated by the gain of another woman, whom a male member of the clan takes as a wife. Since the older generation exercises only limited influence and young people establish their relationships quite independently, efforts to maintain an orderly, balanced exchange of women among the clans are more like a kind of bookkeeping system that merely registers the permanent imbalance and then declares every new marriage to be a compensation for one of the pending past claims. In the closed system of the matrimonial area, the compensation of any registered claim will automatically take place sooner or later.

Smaller village communities which, like Yindabu, were founded only a few decades ago, number approximately 100 members, i.e. 10 to 15 households, 3 to 4 patrilineal clans. The founding group, which left Palimbei at the end of the Forties to start a new settlement, was half as big, numbering only six households joined in two clans. Even if a community of this kind prospers economically, settling the problem of reproduction may become a tedious task. As a result of this situation, Yindabu is half-jokingly, half-seriously denounced as a hotbed of incest in the whole Middle Sepik area.

When small groups leave to found a new village it is normally as a result of a serious conflict, which means that relations with the mother-village are strained at first, and arranging marriages practically impossible. The elders of the newly founded Yindabu saw themselves confronted with the necessity to form new alliances with clans from Malingei and Yensan, an undertaking which required a great deal of effort, political circumspection and dogged patience. These new marital links were designed according to the symmetrical model: when a woman from Yindabu married someone from Malingei, it was assumed that a woman from Malingei would move to Yindabu during the same or at the latest the next generation. But the older members of the group cannot simply force their children to marry, even in cases of this kind; their task is to bring about new alliances in such a way that the young people themselves have sufficient opportunity to establish relationships.

The periodic partition of a community and branching-out of a segment in order to found a new settlement probably belongs to the very basic features of the classless society's historical dynamics and represents the fundamental mechanism by which it spread across continents and archipelagos. The problem of reproduction that surfaces periodically must, accordingly, be regarded as one of the central contradictions of this type of society; it leaves its mark on the ideological systems that belong to it, even if it does not represent - at a particular moment of development - a pressing

problem, as is the case for the larger, autonomous matrimonial areas, where the distribution of marriage partners could potentially run smoothly.

MYTHOLOGY AND ITS FUNCTION IN THE INSTITUTIONS OF THE KINSHIP SYSTEM

The articulation of the community structure into clans, clan associations and men's house communities is intimately linked with the extensive fund of myths. The genealogies of all the Palimbei clans lead back to one primordial being; thus all the members of a village community regard themselves as related by descent. This primordial being spontaneously caused itself to divide, which led to the creation of series of male and female ancestors (from the point of view of their descendants). These anthropomorphic ancestors are highly individualized, immortal and possessed of all sorts of superhuman powers. The original community of ancestors is composed of the members of this first level of differentiation; their stories are linked in a conflict-laden relationship structure. They are regarded as the ancestors of today's clans and clan associations. Their special character traits and their fates are the topics of clan-specific narratives.

The second stage of differentiation comes into being through a tremendous mythical upheaval. As if in a violent burst, the primeval ancestors are transformed into the elements of the present-day world: the earth, stars, plants, animals and people in their present-day form. All of these are animated by the motive force of the primordial being, who differentiates himself and takes on various shapes. Motive force leaves dying forms to put new objects, new issue and new seeds in motion. All the phases of this process occur simultaneously. Infinite, branching series of transformations lead from the primordial being through the society of primeval ancestors to man and the other objects of his world, but also from the moribund back to the ancestors and the primordial being.

In each clan or clan association a repertory of mythical motifs constituting the clan-specific part of the mythical whole has been passed down. We encounter these motifs in various forms: as esoteric communications, literary stories, ritual chants, the system of names, as topics of daily conversation or public argument, as works of art and musical compositions.

Certain aspects of this mythological culture are secret, others widely known; the narrative tradition is perpetuated mainly by the women, with the men concentrating on the systemic relationships in this multitude of motifs. Everyone in the village is familiar with the clan-specific ancestors; men, women and even children that have not yet reached adolescence know their names, their manifestations (i.e. different shapes they may take on), and the main events of their stories, even if only fragmentarily. Adults, too, may have only fragmentary knowledge, depending on how gifted they are or

420

how their particular interests have developed. Every clan has one or two mythology specialists, who know a great deal about this labyrinth of mythological motifs; only a very few men in the village community have equal command of the quantitative and systematic aspects of the mythological whole.

As opposed to the publicly known stories, the mysterious, esoteric details are guarded by older men and only passed on under special conditions. Friends trade them as a sign of trust, fathers gradually confide them to chosen sons. These esoteric communications are generally short; the publicly known stories, which are mainly narrated by women, are longer and marked by a literary character, meaning, above all, unity of plot revolving around one main figure. These stories are thrilling, sometimes funny, sometimes strange, and often performed with theatrical skill. The esoteric communications, on the other hand, are intentionally fragmentary. They may consist of a single secret name, or the suggestion but not naming of some atrocity committed by an ancestor. They refer to the same motifs found in the ordinary stories of literary character, but they add a detail or illuminate a link between seemingly unconnected motifs.

The complete repertory of a clan's motifs is brought together in one or more long series of songs sung during certain clan-specific rituals. The figures of primeval ancestors make their appearances in these songs; their transformations and various shapes are described, one after the other, as are their migrations, the places they settled, their deeds and fates. The distinctive stylistic trait of these series of songs is their elliptical, cryptic mode of expression. To the uninitiated they are incomprehensible, an endless collection of catchwords, unconnected phrases, lists of names and places, stereotypical invocations. For the initiated participant they tell profound, meaningful stories and put forward strong lyrical images while providing a practical compendium of the whole body of myths.

The system of proper names fulfils a singular function. As the names of people and places (plots of land, lakes, streams and other conspicuous topographical features) are systematically rooted in the clan-specific repertory of mythological motifs, they constitute a semantic network connecting living people and parts of village lands with primeval ancestors. Every ancestor, or rather every single manifestation of an ancestor, has a long list of proper names: these names, which may be up to ten syllables long, are composed of verbal elements that suggest the mythical fate of the ancestor in question, that is to say they refer to important events in his story. If one knows this story, one can read it out of the sequence of names in the list. A clan's fund of names usually numbers some sixty such lists, each of which contains several dozen single names.

The same way the totality of mythical motifs is divided up among the clans in a village community, the clan-specific sector is divided up among the single patrilineal segments of a clan. If a clan is, for example, composed of three or four segments, each segment has about twenty ancestor manifestations and the same number of

lists of names allocated to it. Within a segment, the father divides the mythological fabric up further among his children; he nullifies the allocations of the dying generation and transfers the lists of names to the members of the new one. Every little girl and boy receives one or sometimes even several lists of names, which is regarded as an identification with the corresponding ancestor. Only one of the several dozen names a child receives from its father in this way becomes the name it is known by. The lists of names also include place names designating certain parts of the village lands where the ancestors in question stayed and where important mythical events took place. Thus every clan member is linked firmly not only with an ancestor but also with a specific part of the natural environment exploited economically by his clan.

Again and again there are opportunities in the social life of a village community to discuss this immense network, exposing its focal points. Its outlines reappear in the arrangement of larger rites, the main configurations of the mythical story being staged during the ritual performances; minor parts of the network become clear at smaller ceremonies or in the course of everyday events. The spectacular debates at the men's house, meetings that all the adult males of the village community attend and to which mythology experts from neighbouring Central Iatmul villages may also be invited, represent the highest-ranking forum. Here the complex relationships in the mythological system are publicly discussed, contradictory opinions compared and conflicts thrashed out. Nevertheless, owing to the considerable wealth of Iatmul village communities (there is no shortage of lands in general and no inequality of access), these ceremonial debates are more of an intellectual and social concern than a manner of settling conflicts.

Every clan traditionally exploits a section of the natural resources of the village community and its connection with this particular section is expressed through linkages in the mythological system. The subdivision of lands and the parallel subdivision of the fabric of the mythical stories and ancestor figures is carried further within a clan-specific section and continues down to the individual clan members and individual plots of land. In any given period of time the whole universe of the village community is clearly and unambiguously divided up among its constituent units. The sections of various size and their further subdivisions are allocated to concrete groups of persons on all levels of segmentation, from the men's house community through the clan association and clan to the minimal patrilineal segment. But everything is in flux at the same time: on the individual level these allocations can change annually (within the framework of a clan's claim); on the clan level these changes take place in the course of generations.

If a clan dies out it still continues to exist as a corresponding section of the mythology. Even if a clan no longer has any male members, the elders of the brother clans will continue to pass down the section of the mythical fabric linked with the extinct clan. Its ancestral figures and their various manifestations, the myths that

relate their eventful life-stories, their lists of names and the ritual chants - everything, all the clan-specific mythology including the links with a particular part of the natural resources of the village, continues to be passed on. The Iatmul compare this empty semantic construction to a mask: it is a dead frame waiting to be animated by real persons. If another clan in the same clan association grows substantially, the elders can decide that one or more of its patrilineal segments may slip into the empty spiritual shape that tradition has preserved and take over both the mythical motifs and accompanying lands.

The economic area of the village, divided as it is into clan-specific sectors, represents a finite quantity with clear divisions that are reflected and embodied in the mythological system. Clan-specific plots of land and the mythology that goes with them represent a kind of shell inhabited by living people, the new generations that appear again and again. If the system, according to which people are linked with the dead shell, were absolutely rigid, like a land register stating individual rights of ownership, the equilibrium in the distribution of resources would ultimately break down. Clans that increased considerably in number would have less and less land per head, and other clans, which decreased in size, would have more and more. If the first case meant impoverishment, as in a money economy, and if the owners of uncultivated land could make a profit by farming it out, significant differences in economic power would soon develop; the situation would resemble that of societies where there are wealthy farmers on the one hand and on the other poor, small farmers or even landless people who lack any means of production and have only their working-power to sell. Under the conditions of the original classless society, developments of this kind remain merely a utopian scheme and the distribution of natural resources continues to be more or less equal.

The system of interconnections we have described is very flexible: lands whose former holders have died out are simply allocated to clans that have become much larger; clans that have decreased in size cede some of their resources to others, as they know that their own descendants will have enough land assigned to them should they multiply greatly in the future. There are numerous grid connections within the mythological system among the clan-specific sections of the whole, and a transfer of resources along these lines can always be undertaken if there is a consensus among the people involved. The primeval ancestors of every single clan are somehow related, be it by descent or by marriage, to all the ancestors of the other clans, and all of them stem from the same primeval hole, after all. What we would regard as a transfer of land rights from one clan to another appears in the Iatmul system of thought, this network of mythical, economic and legal interconnections, as a transfer of persons. The clan-specific section of the mythological system belonging to an extinct clan, this mere semantic construction, a sort of dead shell that has lost its inhabitants, accommodates new ones.

It is, of course, not this admirable flexibility of the Iatmul mythological system that guarantees the equal distribution of natural resources; it is the structural identity of the constituent social units, all struggling for a position in the village community, but all of which have comparatively equal opportunities of achieving approximately equal positions. Both households, on the level of production and exchange activities, and clans, on the level of marriage and inheritance regulation, had never needed to reckon with structurally superior social units in pre-colonial times. The clan as a unilineal, exogamous unit is not superior to the household because it always includes one marital partner only. The household, founded on the marriage of two people who always belong to two different clans, is the institutional place where two clans counterbalance their respective influences, co-operate and compete with one another.

Under the conditions characteristic of the classless community (simple technical equipment, corresponding social forms of production and the corresponding type of ecological relationship to the natural environment), there was no way for households or clans to accumulate means of production or products, materials or commodities; thus there were neither the means nor the needs to concentrate economic and military power. Should this happen one day, the whole intellectual construction of the mythological system will follow the new situation and from then on, if it is of any use at all, exhibit the cleavage characteristic of the class society. It will be changed according to the new conditions and utilized by the ruling class on the one hand and the ruled on the other, to conceptualize their contradictory positions, no matter what shape, whether rigid or flexible, it takes.

Everywhere, in all the various forms we know of the classless type of society, we can find inequality between people in its primeval, generic form: the inequality between children and adults, between the young and the old, which is intensified by the prolonged, profound dependence of the human infant and child. If these social forms also exhibit an established, irreversible inequality between the sexes, meaning the men's domination of women, or a more or less developed chieftainship, i.e. men's domination of men and women, these relationships of dependence remain truly personal relationships allowing the dependants a considerable direct influence on those in authority - as long as they are part of the social structure of an autonomous classless community. Exploitation and a highly developed control of the ruled as characteristic of the social structure of class societies belong to a completely different world of social forms.

The interconnection between mythical motifs and the kinship system establishes an institutional structure of great organizational value: in the division of the village community as a whole, that means in the articulation of the particular sectors of the village lands with the concrete groups of people, but also on the individual level, providing a frame of reference for each member of the village community to see himself in relation to the whole social system, to recognize the position he holds in his village universe. This institution, which ethnologists term "totemism", has achieved remarkable proportions in Iatmul culture; in its static, purely intellectual aspects it is so complex and computer-like in the way it links everything with everything else that it is impossible for the individual to grasp. In its totality it exceeds the comprehension not only of the ethnologist but probably also of the Iatmul mythology experts themselves. Thus it is not very useful to try to trace the entire range of "totemistic" links through some twenty clan mythologies. What good would long lists of connections between ancestors on the one hand and animals, plants and other natural objects on the other be if we could not conceive of how the Iatmul, following given structural lines, make use of their mythical bestiary in concrete cases.

The mythical framework is used as an instrument of characterological interpretation and, thus, as a kind of divinatory aid in decision making, not unlike our astrological systems. The configuration of planets and others particulars of cosmic movement offer the European astrologer opportunities to disclose the basic traits of a person's character as well as to point out his tendencies at the current moment. The mythical pantheon of the Iatmul clan and specific appearances of its ancestors provide similar opportunities. The character traits of the ancestor I, as an individual, am linked with, the details of his mythical story and his present manifestations - e.g. the sudden apparition of a certain fish connected with him, or of a bird, or the striking behaviour of a celestial phenomenon like the clouds, or changes of light in the atmosphere and so forth - all provide opportunities for characterological and divinatory interpretations. They can be employed as sensible signs to point out existing propensities as well as tendencies in a concrete situation. A person's original link with the mechanism of planetary movements, which give the astrologer grounds for his prognostications, is fully determined by the moment of birth. Among the Iatmul, the original link is dealt with actively; it involves complex deliberations. Although every new-born infant is regarded as the incarnation of a deceased clan member, which deceased person from the grandparent's generation is to reappear in the child is in no way established from the outset. The naming of a child may be put off for several years; the child is observed, its character traits discussed. Only when the adults believe they have discovered the qualities of a concrete, deceased person, will the latter's list of names and thus also a certain mythical ancestor with all its mani-

festations, be assigned to the child. The ancestor's mythical story will then represent a summary of the child's basic character traits and its past as well as future fate, and it will serve as an instrument of interpretation and prognostication. As this original link is established when the child is still very young, it probably represents not only a characterological interpretation but also a kind of character manipulation through which a child may be modelled on certain ancestor figures.

The links between the wealth of mythical stories, cultic songs, lists of names, rituals and pieces of music on the one hand and the clan structure on the other do not simply serve to distinguish one clan from another. Nor do they just aim at a symbolic classification of the universe through which the human mind has chosen to reveal its own underlying structure. The links between myself, my clan and my clan's mythology reflect in a direct and essential way the very particular social and mental reality of the human group I belong to. This process is comparable to the function of certain literary works in Europe. These works expressed the basic conditions of life and experiences of a certain social stratum by describing typical characters and their personal development. In certain epochs they were fitting models for young people to identify with, though, in accordance with our social structure, in a less personal, less direct, less comprehensive way than among the Iatmul, where everything always happens in a small group. Among the Iatmul, as in Europe, the narrative power emerges out of the conflict between social pressures and the individual's inner movement, and, consequently, narrative literature represents a necessary outcome of compelling circumstances. In any case, works of narrative art are a functional correlate of the author's relationship to his real or imagined audience, i.e. a genuine means of communication.

The adjective "literary" applies to written or printed works; the Iatmul "literature", of course, is passed on by word of mouth. But we need not worry about this inconsistency in the use of the word; on the contrary, only if we first examine the narrative tradition of the Iatmul according to current criteria of literary criticism, can we succeed in placing ourselves in a position to appreciate and judge it. Only this sort of procedure would allow us to see what it actually means to reduce an unwritten culture to writing, and would also bring out the special properties of texts that exist only in oral form. Yet, the aim of grasping the literary aspect of Iatmul mythology, i.e. of recognizing how group dynamics are reflected in the individual imagination, remains unattainable without complete mastery of the language. An ethnologist listening to a story should readily understand its internal structure with all its spiritual and emotional overtones, something he could achieve in a foreign language only after years of work.

Apart from the static, purely intellectual comprehension of the mythological system, which is as indispensable as a knowledge of grammar, and apart from the real mastery of its language, which would gain us access to the literary character of

these oral narratives, we would also have to deal with elements of ritual in which the individual appears as a psychophysical whole - dancing, singing, music-making, meditation. These form a marked focal point in the way the Iatmul organize their inner experience, in contrast to the present-day situation in Europe, where we often have to do with an empty religiosity that is no longer much more than an institutional frame. We do not hesitate to describe as "mystical" the meditative preparation for a head-hunt, the death spell, certain healing practices, the interpretation of signs, divination as an analytical aid in decision making, or specific key parts of major communal rituals carried out by the initiated few and hidden from the outsider. It is true that our concept of mysticism is based on medieval European forms, on the heritage of Mediterranean cultures, at best on North African or Asian forms. Thus it originated in social conditions determined by developed class structure, where mystical practices were cultivated either by a powerful priesthood or by uprooted God-seekers placing themselves outside the production and power structure. All the more important does it appear to me to get to know something about the way the mystical experience of the world unfolds within the egalitarian framework of a classless society.

* * *

During the first decade of this century, German colonial officials made the first attempts to recruit young men from the Middle Sepik to work as agricultural labourers. These efforts were in vain; it was impossible to convince a member of a sovereign village community that it would be worthwhile to abandon his secure economic basis of existence and his relatives to go out and do wage labour for strangers. It was only in the late 20's and early 30's, when the peoples of the Middle Sepik had been subjugated by Australian colonial power, that young men could be persuaded to leave their homes. They had seen their fathers and elder brothers humiliated through executions, punitive expeditions and other police and judicial measures, and so they decided to investigate the foundations of the Australian officials' extraordinary power at its seat. The generation of their fathers and grandfathers still believed that the white man's interference was a temporary phenomenon. Today the situation is seen in a very different light: everyone is aware of the fundamental character of the changes taking place in their society, and of the necessity to counter all the new threats and new possibilities.

AUSFUEHRLICHES
INHALTSVERZEICHNIS

1 DAS VOLK DER IATMUL UND DIE ETHNOGRAPHISCHE DARSTELLUNG SEINER KULTUR

- 1.1. Die Lokalisierung des Iatmul-Volkes und seine Benennung S. 1
- 1.2. Die Veröffentlichungen G. Batesons über die Iatmul S. 6
- 1.3. Basler Neuguinea-Forschungen und meine Beteiligung an der Expedition des Ethnologischen Seminars der Universität Basel S. 7
- 1.4. Die Erforschung der Iatmul-Sprache S. 9

2 DIE HAUPTLINIEN DER VORLIEGENDEN DARSTELLUNG

3 DIE DORFGEMEINSCHAFT IN IHREM UMFASSENDEN BEZIEHUNGSFELD

- 3.1. Angaben über die Bevölkerung der ganzen Insel S. 14
- 3.2. Die Kleinheit des ursprünglichen Lebenskreises und die Souveränität der einzelnen Dorfgemeinschaften S. 18
- 3.3. Grundlegende Angaben über die Grösse und Zusammensetzung der Dorfgemeinschaft von Palimbei S. 22

4 DIE AUSSENBEZIEHUNGEN IM KOLONIALEN SYSTEM

- 4.1. Die Etablierung der Kolonialmacht und der Aufbau der Kolonialverwaltung S. 27
- 4.2. Der Aufbau der Selbstverwaltung S. 29
- 4.3. Die direkten Einwirkungen der Verwaltungsstrukturen auf das Dorfleben zur Zeit unseres Aufenthaltes S. 31
- 4.4. Der Einfluss der christlichen Gedankenwelt S. 33
- 4.5. Die Konsumption der Industriewaren im Dorf S. 34
- 4.6. Ein Verzeichnis der Besuche im Dorf, die im Rahmen der Tätigkeit der Verwaltung, der Mission und des Handels während unseres Aufenthaltes stattgefunden haben S. 36

5 DIE URSPRUENGLICHEN AUSSENBEZIEHUNGEN

- 5.1. Die Dorfgruppe der Zentral-Iatmul, deren Dörfer durch gemeinsame Abstammung verbunden sind S. 38
- 5.2. Die institutionalisierten und die informellen Tauschbeziehungen mit den Sawos S. 40
- 5.3. Die natürliche Grundlage des Tauschhandels Fisch gegen Sago S. 41
- 5.4. Zum Begriff des Marktes S. 45
- 5.5. Die Sonderstellung des Töpferei-Zentrums Aibom S. 46
- 5.6. Die Versorgung mit Betelfrüchten, mit Obst und Gemüse S. 46
- 5.7. Die untergegangenen Tauschartikel Steine, Molluskenschalen und Schlafröhren S. 46
- 5.8. Das Ausmass der gegenseitigen Abhängigkeit der Tauschpartner S. 47
- 5.9. Feindliche Beziehungen zu den Dörfern innerhalb und ausserhalb der Gruppe der Zentral-Iatmul S. 48
- 5.10. Friedliche Beziehungen zu Gemeinschaften, die zu feindlichen Dorfgruppen gehören S. 51

- 5.11. Ein Ueberblick über die Kontakte zwischen Palimbei und den umliegenden Dörfern während unseres Aufenthaltes S. 52

6 DIE GRENZEN DES SOZIALEN SYSTEMS

- 6.1. Die Totalität des sozialen Systems von Palimbei S. 54
6.2. Der Vergleich mit den europäischen Verhältnissen S. 55
6.3. Die Sprachgemeinschaft als ein soziales System S. 60

7 DAS DORF UND SEINE UNTERTEILUNG

- 7.1. Das Dorf Palimbei als ein Wohn- und Lebensraum S. 62
7.2. Die Gliederung der Dorfbevölkerung nach Männerhausgemeinschaften und die Tochtersiedlungen von Palimbei S. 68
7.3. Palimbei als eine kompakte Siedlung S. 70
7.4. Die Einteilung der Dorfgemeinschaft in Klane S. 71

8 DAS VERWANDTSCHAFTSSYSTEM ALS EIN SELBSTÄNDIGER TEIL DES GEISTIGEN SYSTEMS

- 8.1. Der Begriff des Verwandtschaftssystems und die natürliche Verwandtschaft S. 78
8.2. Die Stellung des Verwandtschaftssystems im Ganzen einer Kultur S. 84

9 DIE VERWANDTSCHAFTSTERMINOLOGIE

- 9.1. Die Grundtypen der Verwandtschaftsterminologien S. 86
9.2. Die Struktureigenschaften der deutschen Verwandtschaftsterminologie S. 89
9.3. Die Voreingenommenheit der Morganschen Typologie und ihr vernünftiger Kern S. 103
9.4. Die Struktureigenschaften der Verwandtschaftsterminologie der Iatmul S. 116

10 DIE KLANSTRUKTUR DER DORFGEMEINSCHAFT

- 10.1. Die Beschreibung des Klans mit Hilfe seiner Abstammungsstruktur S. 141
10.2. Die Beziehungen unter den Klanen, die sich aufgrund der vergangenen Heiraten ergeben S. 147
10.3. Das Verzeichnis der Klane von Palimbei S. 156
10.4. Die Gruppierungen mehrerer Klane mit gemeinsamen Vorfahren in männlicher Abstammungslinie und die Unterabteilungen eines Klans S. 158
10.5. Das System der Generationsgruppen S. 162

11 DAS MYTHOLOGISCHE SYSTEM IN SEINEM VERHÄLTNISS ZUR KLANSTRUKTUR

- 11.1. Das System der Eigennamen und die Erscheinungsformen der Ahnen S. 174
11.2. Die mythischen Hälften S. 182
11.3. Das mythologische System als ein Kode S. 185
11.4. Die Aufspaltung und die Zusammenfassung des mythischen Stoffes in Zusammenhang mit dem fortlaufenden Prozess der Entstehung und des Untergangs einzelner Linien S. 187

12 MYTHISCHE AUSSAGEN
IN EINEM POLITISCHEN UND WIRTSCHAFTLICHEN ZUSAMMENHANG

- 12.1. Die Aufstellung des paradigmatischen Zeitabschnittes S. 190
- 12.2. Konzentrierung auf die Mythologie und auf das Ritual S. 192
- 12.3. Die Existenz der Ahnen, das Urwesen und die Dorfpolitik S. 194
- 12.4. Die unheimliche Ahnfrau S. 197
- 12.5. Die Entstehung der Sagopalme S. 198
- 12.6. Der Anfang der Welt, Schwarz und Weiss S. 200
- 12.7. Die mythische Begründung der Tauschbeziehung S. 204
- 12.8. Die Stellungnahme der Frauen S. 210
- 12.9. Ein drittes Gespräch über die Tauschbeziehung S. 211

13 DIE SELBSTAENDIGEN MYTHISCHEN ERZAEHLUNGEN

- 13.1. Eine Frau verkleidet sich zum Mann S. 215
- 13.2. Die Epiphanie des weiblichen Ahnen: der Wald S. 219
- 13.3. Die Epiphanie des männlichen Ahnen: der Wind S. 224
- 13.4. Ein zehnjähriges Mädchen erzählt die Geschichte vom Kind der Betelpalme S. 233

14 DIE LIEDERABENDE

15 DAS STREITGESPRAECH IM MAENNERHAUS

- 15.1. Ein Ereignis im Männerhaus Payambit S. 242
- 15.2. Einige Bruchstücke der Wani-Mythologie S. 247
- 15.3. Die Zusammensetzung der Männerhausversammlung S. 257
- 15.4. Der eröffnende Teil des Namenstreites von Sisalabwan S. 259

16 DIE RITUALE FUER ZURUECKKEHRENDE

- 16.1. Der allgemeine Charakter des *naven*-Rituals S. 276
- 16.2. Der Tanz der Mutter S. 278
- 16.3. Der Bruder tritt als seine Schwester auf S. 280
- 16.4. Die Schwester tritt als ihr Bruder auf S. 283
- 16.5. Die Pantomimen vom gefangenen Fisch und von der Geburt S. 284

17 VERVOLLSTAENDIGUNG DER ANGABEN
UEBER DEN PARADIGMATISCHEN ZEITABSCHNITT

- 17.1. Das Ritual der Initiation Palimbei 1972 S. 292
- 17.2. Die Rituale beim Verlassen der Seklusion S. 293
- 17.3. Die Rituale, die zwar im paradigmatischen Zeitabschnitt stattfanden, in die vorliegende Darstellung aber nicht aufgenommen wurden S. 296
- 17.4. Die Rituale, die wir nur aus Beschreibungen kennenlernten S. 297
- 17.5. Ein tabellarischer Ueberblick über den paradigmatischen Zeitabschnitt S. 297

18 DAS TRANSVESTITISCHE RITUAL
IN DER DARSTELLUNG G. BATESONS UND MEINE ERGAENZUNGEN

- 18.1. Der rituelle Transvestitismus ausserhalb des *navén* S. 301
- 18.2. Das relative Gewicht der einzelnen Typen der Verwandten in der Rollenkonstellation des *navén* S. 302
- 18.3. Die abgetragenen, die gewöhnlichen und die festlichen Kleidungsstücke bei der transvestitischen Verkleidung der männlichen *navén*-Teilnehmer S. 304
- 18.4. Das *navén*-Ensemble in seiner Vollständigkeit, dargestellt am Beispiel des *navén* für Kasoagwi S. 308

19 DIE RITUELLEN BEZIEHUNGEN
ZWISCHEN ZWEI VERSCHWAEGERTEN KLANEN

- 19.1. Die verwandtschaftlichen Beziehungen zum Klan der Mutter S. 314
- 19.2. Die rituellen Leistungen des *wau* für seinen *lawa* S. 318
- 19.3. Die rituellen Leistungen des *lawa* für seinen *wau* S. 320
- 19.4. Die zeremoniellen Gaben und ihre Stellung im sozialen System S. 324
- 19.5. Die Rolle der zeremoniellen Gaben im Heiratsritual S. 329

20 DIE FORMULIERUNGEN
UND DIE FRAGE NACH IHRER VERKNUEPFUNG

- 20.1. Die Bestätigung der allgemeinen Aussagen durch konkrete Beispiele S. 339
- 20.2. Die Identifikation der Geschwister S. 342
- 20.3. Die logischen Ableitungen mit Hilfe der Identifikationsregel S. 350
- 20.4. Die Syllogismen als Bausteine zu einem allgemeinen Bild des Denksystems S. 355

21 DER MAENNLICHE STOLZ IN DER KULTUR DER IATMUL

- 21.1. Die kulturelle Einheitlichkeit der affektiven Struktur S. 359
- 21.2. Der Stolz und das Selbstbewusstsein der Iatmul-Männer S. 361
- 21.3. Der Expertenstolz des Ethnologen und sein Umgang mit der Information S. 364
- 21.4. Die zeremoniellen Männerhausgespräche im Spiegel der Darstellung Batesons S. 367
- 21.5. Direkte Verhaltensbeobachtungen im Männerhaus S. 374

22 MYTHOLOGIE UND SOZIALE STRUKTUR

- 22.1. Der Gesellschaftstypus im Gegensatz zu den kulturellen Besonderheiten S. 377
- 22.2. Das Verhältnis zwischen dem Produktionsprozess und seinen unmittelbaren institutionellen Formen S. 381
- 22.3. Das Verhältnis zwischen der Produktions- und Tauschstruktur und den institutionellen Formen der Verwandtschafts- und Schwägerschaftsbeziehungen S. 383
- 22.4. Die Mythologie und ihre Funktion in den Institutionen des Verwandtschaftssystems S. 389
- 22.5. Das soziale System im Verhältnis zum Individuum; die literarische und die mystische Funktion der Mythologie S. 394

TABELLEN-, KARTEN-
UND ABBILDUNGENVERZEICHNISSE

TABELLEN

- 1 (S. 3) Namen der Iatmul-Dörfer
- 2 (S. 15) Die Fläche und die Einwohnerzahl von Papua Neuguinea (1971) und von West Irian (1964)
- 3 (S. 17) Zahl der Siedlungen in vier ausgewählten Distrikten
- 4 (S. 24) Die Zusammensetzung der Dorfbevölkerung von Palimbei und die Verteilung der Abgewanderten im November 1972
- 5 (S. 26) Der Anteil der männlichen Personen an der Bevölkerung von Palimbei
- 6 (S. 63) Der Wohnraum von Palimbei
- 7 (S. 87) Zwei Grundtypen der Verwandtschaftsterminologien (Verzeichnis der Sprachen, die L.H. Morgan in seine Untersuchung einbezogen hat)
- 8 (S. 89) Die deutsche Verwandtschaftsterminologie
- 9 (S. 94) Die Grundtermini der irischen Verwandtschaftsterminologie
- 10 (S. 96) Die Grundtermini der ethnographischen Bezeichnungstechnik
- 11 (S. 99) Der Klassenumfang der deutschen Termini für die vertikalen und horizontalen Verwandtschaftsverhältnisse
- 12 (S. 102) Der Klassenumfang der deutschen Termini für die obliquen Verwandtschaftsverhältnisse
- 13 (S. 140) Kontrastierender Vergleich zwischen der Kleinfamilien-Terminologie und der Grossfamilien-Terminologie
- 14 (S. 154) Die fünf semantischen Felder der Verwandtschaftsterminologie der Iatmul (aus dem männlichen Standpunkt)
- 15 (S. 157) Die Klane von Palimbei im November 1972
- 16 (S. 163) Die Linie von Tangwanawi im November 1972
- 17 (S. 185) Die Zugehörigkeit der Klane von Palimbei zu den mythischen Hälften
- 18 (S. 258) Zahl der erwachsenen Männer von Palimbei im Verhältnis zur Zahl der aktiven Mythologie-Experten (November 1972)
- 19 (S. 303) Verzeichnis der *navén*-Rituale, die G. Bateson beobachtet oder aus Beschreibungen kennengelernt hat
- 20 (S. 316) Die Mitglieder des Klans Mbowi als *wau* oder als *lawā*, bzw. *na*
- 21 (S. 353) Verzeichnis der Batesonschen Syllogismen, die auf der Identifikation des Bruders mit seiner Schwester beruhen
- 22 (S. 374) Verzeichnis der zeremoniellen Streitgespräche im Männerhaus, über die G. Bateson berichtet

KARTEN UND PLAENE

Papua New Guinea, 2. Umschlagseite

Iatmul-Dörfer am Mittellauf des Sepik, S. 4/5

Die Dörfer Malingei und Palimbei und ihre Umgebung, S. 20/21

Sprachen im Sepik-Gebiet, S. 60/61

Legende zur Sprachkarte, S. 62

Dorfplan von Palimbei, S. 66/67

vgl. auch

Abb. 1: Ansicht von Palimbei, S. 70/71

Abb. 2: Schematischer Dorfplan von Palimbei, Darstellung der klanbezogenen
Grundstücke, S. 75

ABBILDUNGEN

- 1 (S. 70/71) Ansicht von Palimbei
- 2 (S. 75) Schematischer Dorfplan von Palimbei, Darstellung der klanbezogenen Grundstücke
- 3 (S. 79) Die Grundtypen der Verwandtschaftsverhältnisse
- 4 (S. 91) Eingeführte Bezeichnung für die Grundtypen der Verwandtschaftsverhältnisse und ihre Entsprechung im Morganschen Sprachgebrauch
- 5 (S. 92) Die Terminus-Klasse 'Onkel'
- 6 (S. 95) Die irischen Verwandtschaftstermini
- 7 (S. 97) Die deutschen Verwandtschaftstermini
- 8 (S. 98) Die deutschen Schwägerschaftstermini
- 9 (S. 100/101) Der natürliche Stammbaum
- 10 (S. 104) Die Bezeichnungstechnik der römischen Anwälte: die sog. *stemma cognationum*, Apograph anhand einer frühmittelalterlichen Handschrift
- 11 (S. 106) Die Bezeichnungstechnik der römischen Anwälte: die männlichen Zweige der patrilinealen Seitenlinien
- 12 (S. 112) Die Zusammenfassung der gleichgeschlechtlichen Geschwister des Vaters und der Mutter unter gleichen Termini
- 13 (S. 117) Die Verwandtschaftstermini der Iatmul
- 14 (S. 120) Die erste Struktureigenschaft der Iatmul-Terminologie: die Unterscheidung der männlichen und der weiblichen Abstammungslinie
- 15 (S. 122) Die zweite Struktureigenschaft der Iatmul-Terminologie: die Zusammenfassung der gleichgeschlechtlichen Geschwister unter einem Terminus
- 16 (S. 123) Die Verwendung der Iatmul-Termini für die Geschwister von Ego
- 17 (S. 124) Die dritte Struktureigenschaft der Iatmul-Terminologie: die Zusammenfassung der Parallel-Vettern und -Basen mit den eigenen Geschwistern unter gleichen Termini
- 18 (S. 126/127) Die Zusammensetzung der Ego-Gruppe von Ego (Unvollständig)
- 19 (S. 128) Die Nachkommen der Geschwistergruppen der Eltern, die Spaltung und die Zusammenfassung
- 20 (S. 129) Die Durchkreuzung der männlichen und der weiblichen Abstammungslinien
- 21 und 22 (S. 130/131) Die Ego-Gruppen von dem Vater und der Mutter Egos und die Aufspaltung der Nachkommen dieser Gruppen
- 23 (S. 132) Der reziproke Terminus-Gebrauch zwischen den Nostri und Alii
- 24 (S. 134) Das asymmetrische Verhältnis der Nostri und Alii der deutschen Terminologie

- 25 (S. 135) Die Ego-Gruppen der Iatmul-Terminologie und die Darstellung des gegenseitigen Terminus-Gebrauchs
- 26 (S. 137) Die Zusammensetzung der irokesischen Ego-Gruppe
- 27 (S. 138) Die konstante Abspaltung der obliquen Verwandten ohne Zusammenfassung am Beispiel der deutschen Terminologie
- 28 (S. 143) Die Aufteilung der Ego-Gruppe infolge der Regel der patrilinearen Abstammungsrechnung
- 29 (S. 145) Der patrilineare Klan
- 30 (S. 146) Der latente matrilineare Klan *ñame kasa*
- 31 (S. 147) Die Zahl der genealogischen Linien und ihr Verhältnis zur Klangurenze
- 32 (S. 148) Die Beziehungen unter den Klänen, die sich aufgrund der vergangenen Heiraten ergeben (in vier Generationen eines Klans dargestellt)
- 33 (S. 150) *Yai-yanan*-Heiratsregel
- 34 (S. 151) Die terminologische Aufteilung der Generation von Ego
- 35 (S. 152) Der direkte und der indirekte ideelle Heiratszyklus (nach F. Korn)
- 36 (S. 153) Zirkuläres Diagramm der ideellen Heiratsstruktur (nach F. Korn)
- 37 (S. 160) Die Verzahnung der Elementarfamilien
- 38 (S. 160) Die Juxtaposition der Elementarfamilien
- 39 (S. 161) Die Zusammensetzung der Klane Mbowi und Kengwivara (November 1972)
- 40 (S. 164) Die vertikale Zusammenfassung der alternierenden Generationen
- 41 (S. 165) Die durchgehende vertikale Zusammenfassung
- 42 (S. 168) Das Verhältnis der drei Generationen eines Klans zu den sechs Ebenen des Systems der Generationsgruppen
- 43 (S. 171) Das System der Generationsgruppen und das Verhältnis zwischen der initiierten und der initiierten Gruppe
- 44 (S. 173) Das Nachrücken des Systems der Generationsgruppen und der Wechsel in der Seniorität von A und B
- 45 (S. 180) Schematische Darstellung des fünffachen Bezugs einer Namenlinie
- 46 (S. 183) Das Verhältnis der mythischen Hälften zur Klanstruktur
- 47 (S. 294) Die räumliche Anordnung des Rituals beim Verlassen der Seklusion
- 48 (S. 309) Die Klane von Miat und Tĩmbĩn
- 49 (S. 313) Das vollständige Ensemble des *navĩn*-Rituals
- 50 (S. 315) *Lawa* des Klans Mbowi
- 51 (S. 317) *Wau* und *mbambu* des Klans Mbowi
- 52 (S. 329) Die Verwandtschaftstermini für die Schwäger
- 53 (S. 330) Die rituellen Beziehungen zwischen zwei verschwägerten Klänen
- 54 (S. 333) Symmetrische Formen des Tausches
- 55 (S. 334) Der zirkuläre Tausch

- 56 (S. 336) Die zwei getrennten Tauschkonzeptionen im Heiratsritual
- 57 (S. 338) Das Verhältnis zwischen dem Ehemann und dem Bruder seiner Frau
- 58 (S. 347) Identifikationen zwischen Bruder und Schwester bzw. zwischen Vater und Sohn
- 59 (S. 348) Einheit der Verwandtschaftstermini für Kinder beiderlei Geschlechts und Neffen bzw. Nichten
- 60 (S. 349) Einheit der Verwandtschaftstermini für die Ehepartner und für die Schwäger
- 61 (S. 368) Südwest- und Südost-Fluss

ANMERKUNGEN
UND LITERATURVERZEICHNIS

EINLEITUNG

- 1 (S. 1) Reche 1913, S. 465, 480. Vgl. auch Reche 1911a; Laycock 1965, 1973, 1975.
- 2 (S. 2) Bateson 1932b, S. 249, Fussnote 2.
- 3 (S. 2) Staalsen 1965, 1969. Laycock 1973.
- 4 (S. 3) Papua New Guinea 1:100'000 Topographic Survey, Sheets 7489, 7589, 7689 (Edition 1, Series T683), produced and printed by Royal Australian Survey Corps, 1974.
- 5 (S. 6) Staalsen 1969, S. 70 (Zitat), 74.
- 6 (S. 6) Eine kurze Selbstbiographie Batesons findet sich in Bateson 1973, S. 17-20. Eine aufschlussreiche Selbstdarstellung seines Denkstils in 'Introduction' zum selben Buch, S. 21-31. Weitere biographische Angaben und Schilderungen in Mead 1975.

Die Veröffentlichungen der früheren, vor allem deutschen Autoren über das Sepik-Gebiet enthalten nur unsystematische Bemerkungen über die Iatmul und betreffen meistens die materiellen Gegenstände. Behrmann 1922 und 1928, Friederici 1909, Neuhauss 1911ab, Reche 1913, Roesicke 1914, Schlaginhaufen 1911, Schrader 1889, Schulze 1910 und 1911, Stollé 1914.

7 (S. 6) G. Bateson: "Dr Haddon first made me an anthropologist, telling me in a railway train between Cambridge and King's Lynn that he would train me and send me to New Guinea." (Bateson 1965, S.IX.) M. Mead: "...it was Professor Haddon's suggestion that he [G. Bateson] could go up the Sepik River to do field work that had tipped the balance in Gregory's decision to leave biology for anthropology. On his first field trip in 1927, E.P.W. Chinnery, the government anthropologist, had refused to let him work on the Sepik and had insisted that he go to the Baining." (Mead 1975, S. 221, vgl. auch S. 177.)

Ueber die Baining von New Britain veröffentlichte Bateson nur einen kurzen Artikel (Bateson 1932a). Vgl. Bateson 1965, S. 241/242. "My first anthropological field work among the Baining of New Britain was a failure..." (Bateson 1973, S. 17.) M. Mead: "...whereas Gregory had nothing to report but frustration in his efforts to study the Baining." (Mead 1975, S. 221.)

In dem gleichen Jahre 1927 haben die Zentral-Iatmul das erste Mal die offizielle Weisung der australischen Kolonialregierung erhalten, die kriegerischen Auseinandersetzungen und die rituellen Mordtötungen würden mit Todesstrafe bestraft werden. Das Gebiet der Zentral-Iatmul ist relativ weit von beiden Regierungsstationen Angoram und Ambunti entfernt, von denen ausgehend die australischen Beamten nur langsam den Aktionsradius ihrer polizeilichen Massnahmen erweitert haben. Im Jahr 1930 war es den wenigen schlecht ausgerüsteten Beamten immer noch nicht gelungen, die Souveränität der Iatmul zu brechen (Townsend 1968, S. 121-171; Mc Carthy 1967, S. 44, 49). Als Bateson 1927 zu den Iatmul gehen wollte, hat ihm der 'government anthropologist' keine Erlaubnis gegeben. Zu dieser Zeit waren die Iatmul noch im vollen Sinn des Wortes selbständig. Ich glaube nicht, dass man befürchtet hatte, der junge Engländer könne zum Schaden kommen. Die Patres SVD haben sich seit mehr als einem Jahrzehnt im Gebiet des Sepik-Flusses bewegt, ohne dass sie durch polizeiliche Gewehre unterstützt gewesen wären. Es ist viel wahrscheinlicher, dass die Beamten in dieser ersten Phase der sogenannten Befriedung keinen humanistisch voreingenommenen Beobachter brauchen konnten. Den ersten kurzen Besuch bei den Iatmul hat Bateson im Jahr 1929 abgestattet. Dann verbrachte er im Jahr 1930 seine ersten sechs Monate bei den Ost-Iatmul. Seltsamerweise erwähnt Bateson mit keinem Wort die Kopffjagdzüge, die vielleicht noch zu seiner Zeit - sicher aber kurz davor - stattgefunden haben müssen. Er erwähnt auch die Einrichtungen nicht, die G.W.L. Townsend mit einem spektakulären Aufwand im Sepik-Gebiet veranstaltet hat.

G. Bateson macht keine genauen Angaben über Zeiten und Orte. M. Mead gibt folgende Daten an: "Our intensive knowledge of the culture [der Iatmul] is based on four field trips by Gregory Bateson: a short expedition up the the river [Sepik] for collecting

(Einleitung-Aussenbeziehungen)

and reconnaissance in 1929; work in the village of Mindimbit 1930 [sechs Monate]; Work in Kankanamun and Palimbei in 1932-33 [fünfzehn Monate]; and eight-month stay in 1938 in Tambunum..." (Mead 1964, S. 349.) G. Bateson selbst beschränkt sich auf folgende Angaben: "I spent in all about six months in the villages of the Iatmul people. Most of this time I lived in Mindimbit. I was for three weeks in Palimbei studying initiation and for three days in Tambunum." (Bateson 1932b, S. 245.) "The present paper [das Buch Naven] is based upon the work of this first expedition as well as on my second expedition when I spent a further fifteen months among the Iatmul." (Bateson 1965, S. 4, Fussnote; hier befindet sich auch der Ausdruck 'preliminary account'.)

Ueber die Zusammenarbeit zwischen G. Bateson, M. Mead und R. Fortune siehe Kap. 16 und 17 in Mead 1975, d.h. S. 227-264, insbesondere S. 236/237, 240. Ueber die Entstehung des Buches Naven siehe Bateson 1965, S. 257-279; Bateson 1941; Mead 1975, S. 242, 243, 244.

Ein vollständiges Verzeichnis der Veröffentlichungen Batesons bis zum Jahr 1971 findet sich in Bateson 1973, S. 482-490. Er befasste sich mit der Kommunikationstheorie; untersuchte das soziale Verhalten der Schizophrenen; beobachtete Delphine; u.m.a.

8 (S. 7) M. Mead: "...Theodore Schwartz - who began his field work in Manus in 1953 - and I have calculated that it would take some thirty years of continuous observation to document the whole Manus repertoire, and Manus is not a very complex culture. For the Iatmul, the Sepik people on whom Gregory Bateson did the initial work, I believe that many years of work by different people using all our modern techniques of recording would probably not suffice." (Mead 1975, S. 220.)

9 (S. 7) 1936: "My field work was scrappy and disconnected - perhaps more so than that of other anthropologists." 1958: "Naven was a study of the nature of explanation. The book contains of course details about Iatmul life and culture, but it is not primarily an ethnographic study, a retailing of data for later synthesis by other scientists." (Bateson 1965, S. 257 und 280.)

10 (S. 7) "Bateson's daring scientific imagination, his lack of pretension, his very basic and immediately recognizable scientific honesty communicate themselves, so that even today Naven is an intoxicating contrast to the normal, insipid diet of anthropological literature." In 'Preface' zu Bateson 1973, S. 10.

11 (S. 8) Siehe die Veröffentlichungen von M. Schuster, Leiter des Ethnologischen Seminars der Universität Basel: Schuster 1965, 1967, 1969, 1970, 1972, 1973, 1974. Weiter Hauser-Schäublin 1977, Schindlbeck 1980, Weiss 1981 und Wassmann 1982.

12 (S. 9) Bateson hat offen ausgesprochen, dass seine Kenntnis der Iatmul-Sprache beschränkt war (Bateson 1932b, S. 345/246). Später kehrte er zu diesem Problem nicht mehr zurück.

13 (S. 9) Laycock 1965, 1971, 1973, 1975.

14 (S. 10) Staalsen 1965, 1966, 1969, 1972, 1975 und zwei Artikel o.D.

15 (S. 10) Z'graggen 1971.

16 (S. 10) In seinen Veröffentlichungen hat Bateson nur rund 10 Druckseiten den mythischen Erzählungen gewidmet.

DIE AUSSENBEZIEHUNGEN

17 (S. 14) Wichmann 1910, S. 130-133 (1867-1885), 285/286 (1880-81), 305-310 (1882-1883), 344-352 (1884-85). Wichmann 1912, S. 371-375 (1885-1902), 394-398 (1885-86).

P.W. van der Veur in Ryan 1972, S. 276-283. M. Jacobs in Ryan 1972, S. 485-498.

(Aussenbeziehungen)

R.B. Joyce, A.M. Healy, J.D. Legge in Ryan 1972, S. 115-121. H.J. Gibbney in Ryan 1972, S. 1082-1085.

18 (S. 15) Ward 1970, S. 8-11. Ford 1974, S. 32/33. Vgl. auch Commonwealth of Australia. Die Angaben für Frankreich und Sri Lanka stammen aus dem dtv-Lexikon.

19 (S. 16) Ford 1974, S. 52/53.

20 (S. 16) Ward 1970, S. 8-11. Ford 1974, S. 32/33. N.D. Oram in Ryan 1972, S. 1156. Commonwealth of Australia. Report to the... 1961-1962

21 (S. 17) Ward 1970, S. 8-11. Ford 1974, S. 32/33. D.J. van de Kaa in Ryan 1972, S. 945-953. Vgl. Brown 1959, 1963, insbesondere Brown 1967, S. 119-151.

22 (S. 17) Village Directory 1968.

23 (S. 18) Lokalisierung der Iatmul-Dörfer nach Census Divisions (CD). In Ambunti Subdistrict - No. 1 in CD 46 (Upper Sepik), Nos. 2-8, 12-14, 16-19 in CD 44 (Main River), Nos. 9-11 und 15 in CD 45 (Chambri Lakes), No. 20 in CD 43 (Burui Kunai); in Angoram Subdistrict Nos. 21-27 in CD 6 (Middle Sepik) und No. 28 in CD 3 (Korosameri). Die Numerierung entspricht jener in Tabelle 1.

24 (S. 18) Amarshi 1979, Curtain 1978, Mc Carthy 1963, Neuhauss 1911b, Townsend 1933 und 1968, Wichmann 1909-1912.

25 (S. 18) Bateson 1932b, S. 255. Vgl. auch den Abschnitt 5.1. der vorliegenden Arbeit.

26 (S. 19) Bateson 1932b, S. 255/256.

27 (S. 22) Ein modernes amerikanisches Lehrbuch der Oekonomie drückt dieser Tatsache lapidar aus: "The solitary Eskimo, Bushman, Indonesian, African, left to his own devices, will survive a considerable time. Living close to the soil or to his animal prey, such an individual can sustain his own life, at least for a while, singlehanded. With a community numbering only a few hundred, he can live indefinitely. Indeed, a very large percentage of the human race today lives in precisely such fashion - in small, virtually self-contained peasant communities that provide for their own survival with a minimum of contact with the outside world. This large portion of mankind suffers great poverty, but it also knows a certain economic independence. If it did not, it would have been wiped out centuries ago. When we turn to the New Yorker or the Chicagoan, on the other hand, we are struck by exactly the opposite condition, by a prevailing ease of material life coupled with an extreme *d e p e n d e n c e* on others. We can no longer envisage the solitary individual or the small community surviving unaided in the great metropolitan areas where most Americans live..." (Heilbroner 1975, S. 4.)

28 (S. 22) Bateson veröffentlichte keine Zahlenangaben über die Grösse der einzelnen Dorfgemeinschaften oder über ihre Untergruppen, obwohl er andeutet, er hätte in Palimbei eine Zählung durchgeführt. (Bateson 1965, S. 62, und S. 88.)

29 (S. 23) Vgl. dazu Bateson 1932b, S. 275.

30 (S. 23) Bateson sagte, "...there are many marriages with outside groups..." (Bateson 1965, S. 92.) Er gibt aber nicht an, auf welches Dorf sich seine Aussage bezieht und wie viele Ehepartner von aussen gekommen sind. Von 765 Mitgliedern der Dorfgemeinschaft von Palimbei stammten nur 16 Personen von aussen, das sind 2%. Der Grossteil dieser Personen gehörte zur Dorfgemeinschaft von Yindabu, die sich erst am Ende der 40er Jahre von Palimbei abgesplittert hat.

31 (S. 25) D.J. van de Kaa in Ryan 1972, S. 950

32 (S. 27) Den Begriff der lateralen Sanktion hat Bateson selbst geprägt (Bateson 1965, S. 97/98).

33 (S. 28) "Zur Entfaltung einer unseren Begriffen entsprechenden staatlichen

(Aussenbeziehungen)

Gewalt ist es nirgends gekommen." (Hahl 1936, S. 20.) "Eine angestammte Herrschaftsgewalt, deren man sich hätte bedienen können, gab es nicht. Auch die ältesten der Sippen übten keine allgemein anerkannte Befehlsgewalt aus. Die Sippe selbst war als Trägerin der öffentlichen Befugnisse nicht brauchbar, weil in der gleichen Dorfschaft oder Gemarkung die Mitglieder verschiedener Sippen wohnten, entsprechend der Teilung des Volkes in exogame Gruppen. [...] Es musste daher eine besondere, den Verhältnissen Rechnung tragende Einrichtung aufgebaut werden. Innerhalb der Dorfschaften oder Gemarkungen wurden die Bewohner zu Verwaltungseinheiten zusammengefasst, sie mussten sich ein ihnen genehmes Oberhaupt wählen unter dem Vorbehalt der behördlichen Bestätigung. Diesen Häuptern, Luluai genannt (der Vorderste im Treffen), wurden Gehilfen beigegeben, Tultul (Sendboten)." (Hahl 1936, S. 79, vgl. auch Hahl 1937, S. 35/36, 71 und 99.) Eine zusammenfassende Darstellung verfasste M. Jacobs, in Ryan 1972, S. 487-490 und 516/517.

34 (S. 28) A.M. Healy in Ryan 1972, S. 118-120 und 883-885. Für die Entwicklung des ehemaligen deutschen Teils unter der australischen Verwaltung siehe F. West in Ryan 1972, S. 843-845. Authentische Darstellungen in Murray 1912 und 1925.

35 (S. 29) Bateson 1932b, S. 257/258. Bateson 1965, S. 8/9, 97/98, 99, 123, 124, 224.

36 (S. 29) Townsend 1968, S. 169/170.

37 (S. 29) I. Grossart in Ryan 1972, S. 3-5, 266-269, 531-540. L.P. Mair & I. Grossart in Ryan 1972, S. 657-663. Siehe auch Commonwealth of Australia.

38 (S. 31) L.P. Mair & I. Grossart in Ryan 1972, S. 659.

39 (S. 33) 1962: "Significant developments that have taken place during the past year included... the introduction before the Legislative Council of some of the legislation to give effect to proposals for converting the customary system of land tenure to a system of individual registered titles..." Commonwealth of Australia. Report to the General Assembly of the United Nations on the Administration of the Territory of New Guinea 1961-1962, S. 20/21.

40 (S. 36) Vgl. über Fischverkauf und Tabakverkauf in Hauser-Schäublin 1977, S. 37-38 und 68-70.

41 (S. 36) In den ersten drei Monaten des Jahres 1980 unternahmen wir, F. Weiss und ich, eine preliminäre Forschung in den Iatmul-Siedlungen in Rabaul (New Britain).

42 (S. 39) Bateson 1932b, S. 256, Fussnote 4. Bateson 1965, S. 205. Schuster 1973. Newton 1967, 1971. Laycock 1965, S. 185-197. Laycock 1973, S. 54-55.

43 (S. 40) Vgl. Anmerkung 30 (Aussenbeziehungen)

44 (S. 40) Bateson 1932b, S. 249. Bateson 1965, S. 143, Fussnote 2, S. 234.

45 (S. 41) Behrmann 1915. Behrmann 1917, S. 55-67. Machatschek 1973, S. 50-59.

46 (S. 42) Behrmann 1917, S. 60-63. Bateson 1932b, S. 250.

47 (S. 43) Bateson 1932b, S. 258.

48 (S. 46) Siehe Begleittexte zu Filmen über Sagogewinnung und Töpferei in Aibom von G. und M. Schuster, veröffentlicht in Encyclopaedia Cinematographica. Schuster 1969. Kaufmann 1972, S. 33-38, 117-121, 201-208.

49 (S. 48) Vgl. dazu die ausführlichen Darstellungen in Hauser-Schäublin 1977 und Schindlbeck 1980.

50 (S. 48) Bateson berichtet mit keinem Wort über die polizeilichen Massnahmen gegen die Iatmul oder über die rituellen Mordtötungen, obwohl der eigentliche Akt der Unterdrückung der Souveränität der Dorfgemeinschaften unmittelbar vor seiner Ankunft geschah. Vgl. Townsend 1968.

(Aussenbeziehungen-Verwandtschaft)

51 (S. 49) Bateson 1932b, S. 290. Bateson 1965, S. 64.

52 (S. 49) Bateson 1965, S. 139.

53 (S. 49) Vgl. die Schilderung Masoabwans, eines Mythologen von Palimbei, die der Autor der vorliegenden Arbeit veröffentlichte, in Harrer 1976, S. 168-188. Vgl. auch Stanek 1982.

54 (S. 49) Bateson 1965, S. 139.

55 (S. 50) M. Mead: "At the time Dr. Fortune and I studied them [Samburi], in 1933, they had been under control by the government of the Mandated Territory of New Guinea some seven or eight years, and just previously they had fled their ancestral territory, in fear of the warlike Iatmul, and gone in three separate groups to live with bush people. Now, under the Pax Britannica and with iron tools, they were involved in a cultural renaissance..." (Mead 1964, S. 350/351.) "About twenty years earlier [von 1933 aus gerechnet], the Iatmul had chased the Samburi away and had appropriated their land; each of the [three] divisions had run away to a different set of trade friends. They had been able to return, under government protection, only a few years before to reclaim their land and rebuild their villages." (Mead 1975, S. 232/233.)

56 (S. 51) Bateson 1965, S. 92.

57 (S. 52) Vgl. Anmerkung 26 (Aussenbeziehungen)

58 (S. 56) Davis 1955, S. 433.

59 (S. 56) D.C. Laycock und S.A. Wurm in Ford 1974, S. 52.

60 (S. 57) Vgl. E. Terray 1969, S. 35/36.

61 (S. 60) Selbstverständlich kann die dorfinterne Integration durch äusseren Einfluss gestört werden, auch wenn keine oder nur geringe Integrierung im umgreifenden sozialen System stattfand.

62 (S. 60) Alle Angaben im Abschnitt 6.3. stammen aus den Veröffentlichungen D.C. Laycocks, 1965, 1973 und 1975.

63 (S. 61) Jakobson 1931.

DAS PROBLEM DER VERWANDTSCHAFT

1 (S. 62) Behrmann 1923.

2 (S. 62) Bateson 1932b, S. 261.

3 (S. 66) Bateson 1932b, S. 257. Bateson 1965, S. 53. B. Hauser-Schäublin gibt drei gründliche Haus-Grundrisse mit Beschreibung des Interieurs wieder, in Hauser-Schäublin 1977, S. 108-116.

4 (S. 66) Bateson 1932b, S. 261.

5 (S. 67) Bateson 1932b, S. 258, 274/275.

6 (S. 67) Bateson 1932b, S. 258/259.

7 (S. 67) Bateson 1965, S. 53, Fussnote 1.

8 (S. 67) Bateson 1965, S. 123/124.

9 (S. 71) Bateson betrachtete das System der Rituale als ein wichtiges Korrelat der sozialen Integration: "It is evident that the *naven* ceremony is an expression and a stressing of the kinship link between the *wau* and *lawa* concerned, and from this I shall assume that by this stressing the link is strengthened." "This is not a sociological assumption but refers to a process of psychological conditioning of the indi-

(Verwandtschaft)

vidual concerned." (Bateson 1965, S. 86 und 86, Fussnote.)

10 (S. 72) Bateson 1932b, S. 257. Bateson 1965, S. 52.

11 (S. 73) Radcliffe-Brown 1950, S. 4/5.

12 (S. 73) Radcliffe-Brown 1950, S. 13 und 14.

13 (S. 76) Bateson 1965, S. 52.

14 (S. 78) Meyer's neues Konversations-Lexikon (15. Band) 1867, S. 460.

15 (S. 79) Trübners Deutsches Wörterbuch 1956, S. 633-636.

16 (S. 81) Gernhuber 1971, S. 23-26.

17 (S. 82) Meyer's neues Konversations-Lexikon (6. Band) 1863, S. 598.

18 (S. 82) Fortes 1969, S. 43.

19 (S. 82) Radcliffe-Brown 1931, S. 11/12.

20 (S. 82) Radcliffe-Brown 1963, S. 6.

21 (S. 83) Radcliffe-Brown 1963, S. 53.

22 (S. 84) Radcliffe-Brown 1931, S. 12.

23 (S. 85) Needham 1971, S.XCVIII und CVI.

24 (S. 85) Needham 1971, S.CVI und 1.

25 (S. 86) Morgan 1871, S. 73-75, 281-290, 517-519.

26 (S. 87) Kroeber 1909.

27 (S. 87) Radcliffe-Brown 1963, S. 64.

28 (S. 88) Morgan 1871, S. 16.

29 (S. 89) dtv-Lexikon (6. Band) 1967, S. 37.

30 (S. 90) Morgan 1871, S. 13.

31 (S. 93) Morgan 1871, S. 44-46. Das Diagramm (Abb. 6 der vorliegenden Arbeit) findet sich auf S. 45.

32 (S. 94) Morgan 1871, S. 44. Vgl. auch S. 12.

33 (S. 103) Morgan 1871, S. 20

34 (S. 104) Siehe die Ausgaben von Krueger 1905, S. 32-33, und von Thomas 1975, S. 178-180 (mit englischer Uebersetzung). Vgl. auch weitere Teile des Corpus in Mommsen 1870, S. 348-362. De gradibus cognationis auf Deutsch in Otto 1839, S. 115-117, und De gradibus et adfinibus et nominibus eorum auf Deutsch in Otto 1831, S. 970-989.

Keine von den angeführten Ausgaben enthält das Diagramm, das wir als Abb. 10 der vorliegenden Arbeit wiedergegeben haben. "stemma cognationum libri boni ommitunt, dett. alii alia proferunt." (Krueger 1905, S. 32, Fussnote 12.) "A stemma cognationum does not in fact appear in the most authoritative codes." (Thomas 1975, S. 180, Fussnote 4.) Dennoch gibt es gute Gründe für die Annahme, dass die in den frühmittelalterlichen Handschriften überlieferten 'stemmata' auf die klassische Zeit zurückgehen. Siehe die Abhandlung in Conrat 1891, S. 316-319, 631-642. Das Apograph, das wir als Abb. 10 wiedergegeben haben, stammt aus Haenel 1849, Forma IV, zwischen S. 456 und 457.

35 (S. 104) Lowie 1928.

36 (S. 107) Morgan 1871, S. 18.

37 (S. 108) Morgan 1871, S. 16.

(Verwandtschaft)

38 (S. 109) Morgan 1871, S. 32 ("The english..."), S. 16 ("To obtain..."). Morgan 1964, S. 409 ("From it we may..."). Eine mutmassliche Geschichte der indoeuropäischen Verwandtschaftsterminologie veröffentlichte er das erste Mal in Morgan 1871, S. 37, Fussnote 1, die sich über drei Seiten erstreckt; S. 470-471.

39 (S. 109) Radcliffe-Brown 1963, S. 59.

40 (S. 109) Morgan 1871, S. 33

41 (S. 110) Morgan 1871, S. 48 ("From this..."), S. 468/469 ("The original system...").

42 (S. 110) Morgan 1871, S. 17.

43 (S. 110) Morgan 1871, S. 40 ("The same ideas..."), S. VI ("... systems of consanguinity..."), S. 13 ("The same relationships..."), S. 30 ("...amount of classification...").

44 (S. 111) Morgan 1871, S. 12.

45 (S. 111) A New English Dictionary on Historical Principles (10. Band) 1926. Morgan 1871, Plate III, hinter der S. 590.

46 (S. 111) White 1958, S. 381. Vgl. auch die Kommentare von L.A. White in Morgan 1964, S. 333, Fussnote 3.

47 (S. 113) Morgan 1871, S. VI. Die Diagramme (Abb. 12 der vorliegenden Arbeit) wurden aufgrund der Angaben Morgans konstruiert. Für die Irokesen S. 167-169 (und die grosse Tabelle S. 293-382), für die Tamil S. 511-514 (und die grosse Tabelle S. 523-567), beides in Morgan 1871.

48 (S. 113) Introduction von L.A. White zu Morgan 1964, S. XXV.

49 (S. 113) Morgan 1871, S. 19 ("All languages..."). Dasselbe sagt er direkt über die Irokesen, S. 154: "When it is necessary to be more specific the person is described." Morgan 1964, S. 408 ("a descriptive system precisely like the Aryan...").

50 (S. 114) Bateson 1932b, S. 262, 264, 270, 271.

51 (S. 114) Morgan 1871, S. 6.

52 (S. 115) Morgan 1871, S. 132 ("...the number of those..."), S. 160 ("Among ourselves..."), S. 163 ("Our collateral kindred...").

53 (S. 115) Morgan 1871, S. 472.

54 (S. 116) Radcliffe-Brown 1963, S. 52.

55 (S. 116) Morgan 1871, S. 132 ("...so diversified..."), S. 6 ("Every system..."). Morgan 1964, S. 328 ("No other system...").

56 (S. 121) Radcliffe-Brown 1963, S. 67.

57 (S. 134) Morgan 1871, S. 163.

58 (S. 136) Lafitau 1724 (1. Band), S. 552/553. Morgan 1871, S. 155-162.

59 (S. 137) Morgan 1871, S. 157 und 158.

60 (S. 139) Morgan 1871, S. 470, vgl. auch S. 144.

61 (S. 139) Morgan 1871, S. 451-457. Die hawaiische Verwandtschaftsterminologie wurde Morgan aus drei verschiedenen Aufnahmen bekannt, die aufgrund seiner Formulare gemacht waren (siehe S. 519). In seinen Tabellen zitiert er nur eine Aufnahme von T. Miller (siehe S. 521). In einer grossen Fussnote (auf S. 452 und 453) zitiert er die Angaben von L. Andrews.

62 (S. 142) Morgan 1871, S. 139 ("Each tribe..."), S. 475 ("In a general sense..."). Zur Verwendung der Wörter 'clan', 'tribe' und 'gens' vgl. Morgan 1964,

(Verwandtschaft)

S. 63. "In American Ethnography tribe and clan have been used in the place of gens as an equivalent term, from not perceiving its universality. A comparison of the Indian clan with the gens of the Greeks and Romans reveals at once their identity in structure and functions." "I have used tribe as the equivalent of gens, and in its place; but with an exact definition of the group." Ueber die patrilinearen Klane der Iatmul, in Bateson 1932b, S. 257, 268-272, 401. Bateson 1965, S. 52.

63 (S. 144) Morgan 1871, S. 475/476.

64 (S. 145) Den Ausdruck *ñame kasa* verzeichnet Bateson nicht, die entsprechende Abstammungsstruktur und ihre Verwendung bei der Formulierung der Verhaltensregeln beschrieb er aber, in Bateson 1932b, S. 268 und in Bateson 1965, S. 94/95 (mit einem Diagramm). Von der Loyalität zu *ñame kasa* ist die Loyalität zum patrilinearen Klan der Mutter abzuheben. Diese zwei Gruppen überlappen sich zwar, sind aber bei weitem nicht identisch. Bateson 1932b, S. 267, 289, 430, 431. Bateson 1965, S. 78, 80.

65 (S. 149) Bateson 1932b, S. 263 ("By his genealogy..."). Bateson 1965, S. 88/89 ("We find...").

66 (S. 151) Beitrag F. Korn in Needham 1971, S. 116.

67 (S. 151) F. Korn in Needham 1971, S. 115. Das Diagramm, das wir als Abb. 36 hier wiedergegeben haben, findet sich auf S. 116.

68 (S. 154) Bateson 1932b, S. 268/269 ("In referring..."). Bateson 1965, S. 19 ("...*lanawa namba*..."), vgl. auch S. 93. S. 309 ("...a collective term..."). Bateson 1932b, S. 257 ("...a totemic group...").

69 (S. 154) Bateson 1932b, S. 263-266, 268-271 (Diagramm auf S. 270). Bateson 1965, S. 305.

70 (S. 156) Bateson 1932b, S. 264 ("This system..."). Bateson 1965, S. 248/249 ("One conspicuous difference...").

71 (S. 156) Bateson 1932b, S. 256 (Einwohnerzahl von Mindimbit), 275 ("...in my time..."), 402 (Zahl der Klane von Mindimbit).

72 (S. 159) Bateson 1932b, S. 413. Bateson 1965, S. 51 (und die Fussnote 1), S. 242.

73 (S. 159) Radcliffe-Brown 1931, S. 12. The New Encyclopaedia Britannica (10. Band) 1976, S. 477.

74 (S. 159) Radcliffe-Brown 1950, S. 14-15.

75 (S. 162) Bateson hat nicht ganz klar gesehen, dass ein Klan - wie ihn die Iatmul definieren - immer auf einer konkreten Abstammungsstruktur beruht. Davon zeugt z.B. die folgende Aussage: "...two men may be "brothers (a) because they are connected by genealogy and (b) because they belong to the same clan." (Bateson 1932b, S. 262.)

76 (S. 163) Bateson 1932b, S. 269.

77 (S. 166) Bateson 1932b, S. 269.

78 (S. 166) Bateson 1932b, S. 269. Vgl. auch S. 438. Bateson 1965, S. 41, 244.

79 (S. 170) Bateson 1932b, S. 432 (Die Iatmul-Namen der sechs Generationsgruppen). Bateson 1965, S. 245 (Der Ausdruck Batesons 'generation group').

80 (S. 171) Bateson 1965, S. 4 ("The community..."). Bateson 1932b, S. 268 ("The structure of these grades..."), S. 433 ("I was told...").

81 (S. 172) Bateson 1932b, S. 432 ("...the great totemic dual division..."), S. 432 ("My chief difficulty..."), S. 433 ("This should imply...").

82 (S. 172) Bateson 1965, S. 245.

(Verwandtschaft-Paradigma)

83 (S. 174) Bateson 1932b, S. 273. Bateson 1965, S. 37.

84 (S. 175) Bateson 1932b, S. 401, 407, 413/414. Bateson 1965, S. 127.

85 (S. 175) Bateson 1932b, S. 273 und Bateson 1965, S. 127 (Zahl der Namen eines Individuums). Bateson 1965, S. 126, 127, 222 (Zahl der Namen eines Klangs, resp. der Namen, die ein Mythologe auswendig kennt).

86 (S. 176) Bateson 1932b, S. 403, 409, 411, 445. Bateson 1965, S. 127.

87 (S. 176) Bateson 1932b, S. 273. Bateson 1965, S. 222.

88 (S. 176) Bateson 1932b, S. 409.

89 (S. 177) Bateson 1932b, S. 252, 253, 255, 418 (Fussnote 37), 419 (Fussnote 48). Bateson 1965, S. 21 (Fussnote 2 und 3), 47, 153, 230.

90 (S. 178) Vgl. Anmerkung 86 (Verwandtschaft)

91 (S. 179) Bateson 1932b, S. 401-403, 421. Bateson spricht von 'ancestors' und von 'shamanic spirits' als von zwei verschiedenen Kategorien von Wesen. Es wurde ihm nicht bewusst, dass es sich um zwei verschiedene Aspekte derselben Ahnengestalten handelt. Dies sieht man am klarsten am Gebrauch der Eigennamen: in den Aussagen über die *wagén* (shamanic spirits) tauchen dieselben Ahnennamen auf wie in den Aussagen über die *ngwal* (ancestors). Ueber die Ahnengestalt Kivimbangi spricht Bateson selbst - ohne es zu merken - einmal als über *ngwal* (S. 406), ein anderes Mal als über *wagén* (S. 421).

92 (S. 179) Tagesschilderung von Tubwimoe, Mittwoch, den 4.1.1974, siehe die Abhandlung von F. Weiss 1981, S. 165-180. "Mipela kam long ples pinis, mi lusim *kttkt* tasol, mi go sutim makau i stap long *tubwi*."

93 (S. 179) Bateson 1932b, S. 401.

94 (S. 181) Bateson 1932b, S. 403/404, 411. Bateson 1965, S. 10, 39, 43, 44/45.

95 (S. 182) Bateson 1932b, S. 256/257, 403.

96 (S. 186) Bateson 1932b, S. 404. Bateson 1965, S. 37. Bateson selbst hat mit einem seiner Gesprächspartner ein derartiges Bündnis geschlossen, vgl. S. 231/232.

DAS PARADIGMA

1 (S. 193) P.L. Aspelin veröffentlichte eine ungewöhnlich umfassende Darstellung des ökonomischen Systems der Mamaindê, einer Untergruppe der Nambikwara, unter dem Titel *External articulation and domestic production: The artifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil*. In der Einleitung zu dieser Arbeit stellt Aspelin fest, es würde langsam ein Konsensus darüber erreicht, wie falsch die Vorstellung sei, dass die Völker mit primitiver technischer Ausrüstung den Grossteil ihrer Zeit und ihrer Energie den produktiven Tätigkeiten opfern müssten. "As pointed out by Richard Lee (1968), Marshall Sahlins (1972: chapter 1), and Marvin Harris (1971: 204-219), among others, the amount of time devoted to food production activities actually does not require of hunters and gatherers or slash-and-burn agriculturalists their whole waking day, every day of the year, as many previous travellers and anthropologists had thought. Actually, they devote only a few hours per day to such activities (variances from 2 to 6 hours per day are documented in Sahlins, 1972: chapter 2). The Mamaindê, coming in between these two traditional stereotypes of food-producing systems by combining hunting and gathering and domesticated plant production activities in approximately equal proportions, further serve to apparently support the emerging consensus represented by Lee, Sahlins, and Harris. Actually, by including data on the processing of slash-and-burn root crops, the Mamaindê case allows for a much more precise testing of those ideas than has yet been possible..." (Aspelin 1975, S. 5). Vgl. auch Aspelin 1976.

(Paradigma)

- 2 (S. 194) E 6, Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 3 (S. 196) Bateson 1965, S. 127, 236.
- 4 (S. 196) Bateson 1965, S. 35, Fussnote.
- 5 (S. 197) Bateson 1932b, S. 260.
- 6 (S. 197) Bateson schaute sich den Inhalt zweier solcher Pakete an und stellte Listen der Gegenstände auf, in Bateson 1932b, S. 427/428.
- 7 (S. 198) E 12 (Maringi), E 14 (Saunmari), Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 8 (S. 199) Vgl. S. 233/234 der vorliegenden Arbeit und die Anmerkung 91 (Verwandtschaft).
- 9 (S. 200) E 17, Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 10 (S. 204) E 22, Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 11 (S. 210) E 23, Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 12 (S. 211) E 24, Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 13 (S. 212) Bateson 1932b, S. 428/429. Bateson 1965, S. 46/47.
- 14 (S. 215) E 16 A, Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 15 (S. 219) E 62, Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 16 (S. 224) E 91 (Masoabwan), E 46 (Matkwan), Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 17 (S. 226) Als ein Teil der semantischen Struktur der Verwandtschafts- und Schwägerschaftsterminologie hat das Wort *kasé* weitere Bedeutungen: 1. Die Eltern der Ehefrau und die Eltern des Ehemannes nennen sich so gegenseitig (Bateson 1932b, S. 265. Bateson 1965, S. 52, 309); 2. Mit der Zusammensetzung *kasé nímba* wird der Klan bezeichnet, aus dem der Ehemann der Tochter Egos stammt (Bateson 1965, S. 309). Bateson verzeichnet ein anderes Wort *tambi nan*, das mit *kasé kasé* synonym sei (Bateson 1932b, S. 265).
- 18 (S. 229) Bateson 1932b, S. 253-255.
- 19 (S. 229) Schindlbeck 1976, S. 21-23.
- 20 (S. 233) E 168, Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 21 (S. 235) E 10, Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.
- 22 (S. 244) Bateson 1932b, S. 259. Bateson 1965, S. 7/8, 45, 123/124.
- 23 (S. 246) Bateson 1932b, S. 407, Fussnote 20.
- 24 (S. 247) Beim zeremoniellen Gespräch verwendet man immer Fiederblätter der Kokospalme, die auf Iatmul *tépmangra* heissen. Wenn man sich an die Ahnengestalt, die mit dem zeremoniellen Stuhl im Zusammenhang steht, mit einem Appell wendet, verwendet man dabei Blätter einer bestimmten Pflanze, auf Iatmul *kawa*. Der zeremonielle Stuhl selbst heisst *kawa régét*; mit *tégét* bezeichnet man jeden beliebigen Hocker, einerlei, ob er im Ritual oder im Alltag verwendet wird. *Kawa* wird im melanesischen Pidgin 'tanget' genannt; *The Dictionary of Melanesian Pidgin* gibt an, es handle sich um *Taetsia fruticosa*, während Bateson von *Dracaena* spricht. (Mihalic 1971, S. 192). In seiner ersten Veröffentlichung macht Bateson bei der Beschreibung des zeremoniellen Gesprächs die folgende Angabe: "Three bunches of leaves are provided, and with these the speakers beat the flat seat of the stool. On the occasion of a quiet careful discussion of personal names and genealogies *Dracaena* leaves are used, but in more passionate disputes, bunches of coconut leaflets are substituted. These latter being tougher, are more able to withstand violent usage." (Bateson 1932b, S. 260.) In der zweiten

(Paradigma-Strukturen)

Veröffentlichung nimmt er diese Behauptung zurück: "I had only seen debates in which coconut leaves were used, but when visiting the ceremonial house in another village I found on the debating stool three bunches of *Dracaena* leaves and therefore asked the question." (Bateson 1965, S. 125, Fussnote.) Die Antwort bezog sich wahrscheinlich auf die Manipulationen mit *kawa*, die im Gegensatz zum zeremoniellen Gespräch nie öffentlich durchgeführt werden. Der Zusammenhang, den Bateson zwischen der zähen Beschaffenheit der Palmlätter und ihrem gewalttätigen Gebrauch konstruiert, besteht nicht.

25 (S. 251) Tagesschilderungen von Kapmakau, Šimbari und Kumbal, Freitag, den 6.1.1974 (Weiss 1981, S. 165-180).

26 (S. 254) E 619 (Uebersetzung des Namenstreites von Sisalabwan), E 256 und E 258 (Uebersetzung der kultischen Lieder des Klanbundes Wenguansap), Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.

27 (S. 256) Zu *saba* in Bateson 1932b, S. 418 (Fussnote 40), 452. Zu *winsumbu* in Bateson 1965, S. 65 (Fussnote 2), 237, 312, Plate VIII A.

28 (S. 259) Bateson 1965, S. 226.

29 (S. 259) E 26 (Der Namenstreit von Sisalabwan), E 619 (Uebersetzung des Namenstreites von Sisalabwan), Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.

30 (S. 276) Bateson 1932b, S. 275.

31 (S. 277) In seiner ersten Veröffentlichung bezeichnete Bateson das *navén*-Ritual als 'rite de passage' (Bateson 1932b, S. 266). In der zweiten Veröffentlichung korrigiert er diese Angabe (Bateson 1965, S. 6).

32 (S. 277) Bateson 1965, S. 6 ("...celebration of the acts..."). S. 6 und 8 ("...honoured..." und "...honouring..."). S. 6/7 und 8 ("...ritual greeting..." und "...greeted..."). S. 8 ("...hailed..."). S. 8 ("...a method of complimenting..."). S. 76 ("...pride and joy..."), vgl. auch S. 48. S. 201 ("The situation may be summed up...").

33 (S. 280) Bateson 1932b, S. 277. Bateson 1965, S. 15.

34 (S. 289) Bateson 1965, S. 12 ("...the two 'mothers'..."). S. 13 ("Finally they came...").

35 (S. 290) Bateson 1965, S. 109 ("...the antics..."). S. 12 und 21 ("...grotesque..."). S. 77 und 84 ("...burlesque..."). S. 85 und 109 ("...comical..." und "...comic..."). S. 111 und 114 ("...buffoon..." und "...buffoonery..."). S. 114 ("...public ridicule...").

36 (S. 290) Bateson 1965, S. 202.

37 (S. 292) Bateson 1932b, S. 267/268, 274/275, 431-439. Bateson 1965, S. 130-136.

38 (S. 293) Bateson 1932b, S. 290/291 (Plate IV), 439. Bateson 1965, S. 134.

39 (S. 297) Die beschriebenen oder zumindest erwähnten Rituale umfassen nicht mehr als eine Hälfte des gesamten Ritualsystems der Iatmul-Kultur.

DIE KULTURELLEN STRUKTUREN

1 (S. 301) Bateson 1965, Plate XVIII AB.

2 (S. 301) Bateson 1965, Plate XIX AB.

3 (S. 302) Bateson schreibt: "I have only witnessed five *navén*..." Wenn man aber alle zusammenzählt, die er erwähnt (auch die in den Texten zu Photographien), sind es sechs. "Beside these small *navén* [No. 1-6] - none of which was at all elaborate - I obtained good descriptions of a larger *navén* [No. 7] ... and I collected... good

(Strukturen)

descriptions of the elaborate and varied *navén* ceremonies which used to be held for the succesful homicide [No. 8]." (Bateson 1965, S. 11. Vgl. auch in Bateson 1932b, S. 276.)

Die Seitenangaben in der folgenden Aufstellung beziehen sich auf Bateson 1965.

No. 1: 98 Zeilen. S. 14-17

No. 5: 7 Zeilen. S. 13

No. 2: 10 Zeilen. Plate VI AB

No. 6: 9 Zeilen. Plate V A

No. 3: 8 Zeilen. S. 16

No. 7: 77 Zeilen. S. 17-19

No. 4: 74 Zeilen. S. 12-14

No. 8: 73 Zeilen. S. 19, 20

Zusammenfassende Darstellung der Rollenkonstellation: 35 Zeilen (S. 21, 22). Das macht insgesamt 391 Zeilen resp. 10 Druckseiten à 39 Zeilen.

In der ersten Veröffentlichung werden nur No. 7 und 8 beschrieben, ungefähr im gleichen Wortlaut (Bateson 1932b, S. 275-279 und kurz S. 266/267).

4 (S. 303) Bateson 1965, S. 31.

5 (S. 303) Bateson 1965, Plate VI AB.

6 (S. 304) Bateson 1965, S. 149-151.

7 (S. 305) Bateson 1965, S. 12 ("They put on..."). S. 12/13 ("Actually the *tawa*...").

8 (S. 307) M. Schuster und G. Schuster in Encyclopaedia cinematographica 1974c, S. 11 und Abb. 3 (auf S. 9).

9 (S. 310) Bateson gibt an, bei den Zentral-Iatmul würden am *navén* lediglich die Parallel-Vettern teilnehmen können, die leiblichen Brüder der Mutter nicht. In Mindimbit, bei den Ost-Iatmul, wäre beides möglich. Nach unserer Erfahrung gilt dies auch für Palimbei: auch der eigene Bruder der Mutter kann am *navén* für die Kinder seiner Schwester teilnehmen. Wenn dieser aber auftritt, gibt es bestimmte Einschränkungen in seinem rituellen Repertoire. Vor allem wird er die abschliessende Geste des Gesässreibens nicht durchführen; dementsprechend kann er auch nicht gleich viel Muschelschmuck als zeremonielle Gabe entgegennehmen wie ein entfernterer Verwandte, der das vollständige Repertoire inszeniert. Die ganze Terminus-Klasse der *wau* (vom Standpunkt des betreffenden Kindes aus bzw. der *tawandu* (vom Standpunkt des Vaters des betreffenden Kindes aus) zerfällt so in zwei Abteilungen: 1. Die eigenen Brüder der Mutter bzw. der Ehefrau (je nach Standpunkt), die bei der Heirat den grössten Teil der zeremoniellen Gaben vonseiten des Ehemannes erhalten haben. Wenn diese einen *navén*-Auftritt veranstalten, erhalten sie keine oder nur wenige zeremonielle Gaben. 2. Die entfernteren Verwandten der Mutter bzw. der Ehefrau, d.h. ihre Parallel-Vettern, die beim Heiratsritual sich nur am Rande des zeremoniellen Tausches befanden und in erster Linie gerade durch das *navén* und den damit zusammenhängenden Tauschstrom ihre Beziehung zum Klan des gefeierten Kindes manifestieren. "...one informant, in Palimbei, who explained to me that he had two sorts of *tawandu* (wife's brother). Of these relatives, one kind were 'the men who had received a part of the bride price he gave for his wife', i.e. the members of his wife's clan of her generation. The other series were '*tawandu* who would celebrate *navén* for his children'. Thus the bride price serves as the defining factor in the relationship with one group of affines, and the system of *navén* and names given by the maternal clan serves as the defining factor in the other case." (Bateson 1965, S. 95/96.) Im gleichen Sinn auch S. 88 (Fussnote 1). Vgl. auch S. 4/5, 6, 21.

10 (S. 310) Bateson 1965, S. 15 (No. 1), 20 (No. 8), Plate VI A (No. 2).

11 (S. 310) Bateson 1932b, S. 277 (No. 8: weiblich). Bateson 1965, S. 15 (No. 1: weiblich), S. 18 (No. 7: weiblich), S. 19 und 20 (No. 8: weiblich und männlich). Vgl. auch S. 217.

12 (S. 311) Bateson scheint nicht beobachtet zu haben, dass der *wau* beim Abschluss des Auftrittes seinen Rock ablegt. Die Nacktheit des *wau* erwähnt er zweimal: Bateson 1932b, S. 277 (No. 7) und Bateson 1965, S. 36 (in einer mythischen Geschichte).

(Strukturen)

Einmal sagt er, die Röcke der *wau* wären 'tucked up so as to expose their genitals' (Bateson 1965, S. 17). Zum Gesässreiben in Bateson 1965, S. 13. Bateson nimmt an, dass diese Geste nur dem männlichen *lawā* gelte, dem weiblichen gegenüber würde der *wau* die Pantomime der Geburt veranstalten (Bateson 1965, S. 10 und 203, vgl. auch S. 18). Dies trifft nicht zu; sowohl das Gesässreiben als auch die Pantomime der Geburt werden für die *lawā* beiderlei Geschlechts veranstaltet. In seiner ersten Veröffentlichung hat Bateson diese falsche Annahme noch nicht gemacht (Bateson 1932b, S. 267). Bateson scheint auch nicht gewusst zu haben, dass die *mboŋ*, die Ehefrau des *wau*, das Gesässreiben ausführen kann.

13 (S. 311) Bateson 1965, S. 211.

14 (S. 311) Bateson 1932b, S. 267 (No. 1), 277 (No. 8). Bateson 1965, S. 14/15, 16 (No. 1), 20 (No. 8).

15 (S. 311) Bateson 1965, S. 14. Dort, wo ich "kollaterale Verwandten" gesetzt habe, schreibt Bateson 'classificatory relatives'.

16 (S. 312) Angaben über die männliche Bekleidung der Schwester des gefeierten Kindes finden sich in Bateson 1965, S. 14/15, 20, 22. Er selbst schreibt diesen keine grosse Bedeutung zu: "This relative plays but little part in the *navén*..." (Bateson 1965, S. 216).

17 (S. 314) Bateson 1965, S. 7 (Feststellung des rituellen Bandes), S. 42-49 (Aufzählung der typischen rituellen Akte im Rahmen dieser Beziehung).

18 (S. 314) Bateson 1965, S. 4

19 (S. 318) Bateson 1932b, S. 267 ("In einem sehr realen Sinn..."). S. 289 ("... während die Morphologie des Systems..."). Vgl. auch S. 431.

20 (S. 318) Siehe Schilderungen in Weiss 1981, S. 345/346.

21 (S. 318) Radcliffe-Brown 1931, S. 104.

22 (S. 319) Bateson 1932b, S. 270, 273, 409-412 (Zitat auf S. 409). Bateson 1965, S. 42, 50 (vgl. auch Fussnote), 51 (vgl. auch Fussnote).

23 (S. 319) Bateson 1965, S. 9 und 95. Vgl. auch Anmerkung 22 (Strukturen)

24 (S. 320) Bateson 1965, S. 43, Fussnote 1.

25 (S. 320) Bateson 1932b, S. 410, 430. Bateson 1965, S. 7, 42, 45 (hier Zitat).

26 (S. 320) Bateson 1932b, S. 452 (Plate VII, rechts). Bateson veröffentlichte eine Photographie, auf der ein Maskenkostüm sichtbar ist, das den Aibom-Berg repräsentiert. Rund um die maskierte Gestalt tanzen Frauen, die zum Teil männlichen Schmuck tragen und Speere, resp. Männerpaddel in den Händen haben. Bateson gibt an, das Maskenkostüm würde von einer Frau getragen. Nach unserer Erfahrung kommt dies nicht vor, Frauen legen nie die Maskenkostüme an. Oft haben wir ähnliche Szenen beobachtet, in denen Frauen - mit männlichen Attributen ausgerüstet - ein Maskenkostüm, d.h. eine Ahnengestalt umtanzen. Immer wurden die Kostüme von Männern getragen. (Bateson 1965, Plate XIX B.) Wenn es sich wirklich um eine Frau handelt (nach dem Photo kann man es nicht entscheiden), muss es sich um eine Ausnahme handeln.

27 (S. 321) Bateson 1965, Plates XXI B und XXVII. Die gewöhnliche festliche Ausschmückung des Mannes kann man auf zwei Photographien sehen, in Bateson 1932b, Plate I, links und rechts. Dieselben Bilder in Bateson 1965, Plate XXII und XXIV A. Die gewöhnliche festliche Ausschmückung der Frau hat Bateson nicht abgebildet.

28 (S. 321) Bateson 1965, S. 7/8, 45 (hier Zitat).

29 (S. 321) Bateson 1932b, S. 430, 453 (Plate X). Bateson 1965, S. 7, 8, 45.

30 (S. 322) Bateson 1965, S. 37.

31 (S. 322) Bateson 1932b, S. 411. Bateson 1965, S. 43-45, 76.

(Strukturen)

32 (S. 322) Bateson 1965, S. 7/8, 10/11.

33 (S. 322) Bateson 1965, S. 42 (hier Zitat), 43, 86, 208 (Fussnote).

34 (S. 323) Bateson 1932b, S. 420. Bateson 1965, S. 45 (hier Zitat).

35 (S. 323) Bateson 1965, S. 45/46.

36 (S. 323) Bateson 1932b, S. 428/429. Bateson 1965, S. 46/47.

37 (S. 324) Eine Photographie der Plattform und der darauf befestigten Puppen findet sich in Bateson 1965, Plate XXI B, eine Beschreibung des Totenrituals auf S. 47/48. Ueber Reinkarnation hat Bateson zunächst nichts erfahren können (Bateson 1932b, S. 271). In der zweiten Veröffentlichung spricht er so, als ob die Reinkarnation im Denksystem der Iatmul eine feste und selbstverständliche Stellung hätte (Bateson 1965, S. 18, Fussnote 1, und S. 43.) Ueber das Verhältnis der Eigennamen zur Persönlichkeit und zum Jenseits vgl. Bateson 1965, S. 42/43 ("Mehr als die Namen..."). Bateson 1932b, S. 410 ("Wie ein Mann älter wird...").

38 (S. 324) Bateson 1965, S. 9.

39 (S. 325) Bateson 1965, S. 14 (No. 4), S. 17/18 (No. 7).

40 (S. 325) Bateson spricht wiederholt von 'currency', ohne die sozialen Strukturen, deren Elemente die Schmuckstücke sind, näher zu betrachten. R. Firth hat bereits im Jahre 1929 die Fragwürdigkeit dieses Sprachgebrauchs angeprangert. Er sagte ausdrücklich über die pazifischen Kulturen: "...references to native 'money' or 'currency' ... cannot be accepted as face value." "...such objects can hardly be correctly described as currency or money. [...] Strings of shell disks and similar articles are certainly a form of condensed wealth, and act as a store of value. But they do not consistently perform any other function of money. ...they do not facilitate every-day exchanges, as those of food or implements, nor are market values of other commodities expressed in them. The use of such articles is largely ceremonial... With African tribes the case is different." Encyclopaedia Britannica 1929, S. 880/881. Stichwort: Currency, primitive.

T.S. Epstein: "In most of New Guinea shells acted as valuables. [...] Yet shells hardly ever facilitated everyday exchanges [z.B.] among the Abelam, nor were market values of other commodities expressed in them. Their significance lay in the social and ceremonial sphere rather than in economics. In these circumstances the employment of shells in certain exchanges did not mean they were being used as money, i.e. as a medium of exchange and as a measure and store of value. In contrast, societies such as the Kapauku, the Tolai, and the Rossel Islanders must be regarded as having had highly monetized economies even in pre-contact days." In Ryan 1972, S. 309/310.

C.S. Belshaw: "Such societies [primitive] have sometimes been called nonmonetary, although there are frequently objects identified as 'primitive money', such as ornaments of high value (shell-bead necklaces in New Guinea) or durable, countable objects (cowrie shells in Africa). Where money begins and nonmoney ends is difficult to determine, and from a theoretical point of view it may be that the question is meaningless. What is important to determine is what fulfills the functions of money. Ideally, money is a liquid medium of exchange... Nonliterate societies have many items that enter into exchange, and the current form of questioning about them is to ask: to what degree and for what purpose they are liquid? It thus turns out that in New Guinea the display ornaments once thought as 'money' are in fact limited to certain types of ceremonial exchange, whereas some relatively durable foodstuffs (yams) and tobacco are much more liquid. But no item approaches the universal liquidity represented by the abstract entries in a bank balance in modern industrialized societies." Encyclopaedia Britannica (6. Band) 1976, S. 278.

41 (S. 326) Grimm (8. Band) 1889, S. 1603.

42 (S. 328) Bateson hat den zeremoniellen Tausch unbekümmert als 'economics' bezeichnet (Bateson 1932b, S. 273, 281).

(Strukturen)

- 43 (S. 328) Bateson 1965, S. 17.
- 44 (S. 328) Bateson 1932b, S. 279.
- 45 (S. 329) Bateson 1965, S. 19.
- 46 (S. 329) Bateson 1932b, S. 272/273.
- 47 (S. 331) Bateson 1932b, S. 281, 282. Bateson 1965, S. 79
- 48 (S. 332) Bateson 1932b, S. 279, 451. Bateson 1965, S. 88-91, 248/249.
- 49 (S. 332) Bateson 1932b, S. 264, 265, 280. Bateson 1965, S. 90 (vgl. auch Fussnote).
- 50 (S. 332) Bateson 1965, S. 89.
- 51 (S. 334) Bateson 1932b, S. 280/281.
- 52 (S. 334) Bateson 1965, S. 38.
- 53 (S. 335) Bateson 1932b, S. 281, Fussnote 15. Vgl. auch Bateson 1965, S. 81, 211.
- 54 (S. 335) Zur Reziprozität der Sachgaben in Bateson 1965, S. 79. Zur Reziprozität der Eheschliessungen in Bateson 1965, S. 79, 89, 90.
- 55 (S. 337) Bateson 1965, S. 79.
- 56 (S. 337) Bateson 1965, S. 92/93 ("Die Regeln des richtigen Verhaltens..."). Bateson 1965, S. 80 ("Wenn ein Mann dem Bruder seiner Ehefrau...")
- 57 (S. 338) Bateson 1965, S. 8.
- 58 (S. 339) Bateson 1965, S. 296.
- 59 (S. 339) Bateson 1965, S. 77 ("In the attitude..."). Bateson 1932b, S. 286 ("...a noisy, excitable...").
- 60 (S. 340) Bateson 1965, S. 102-106.
- 61 (S. 340) Bateson 1965, S. 98, 99.
- 62 (S. 341) Bateson 1965, S.XIV. Vgl. auch S. 97.
- 63 (S. 341) Bateson 1965, S. 257.
- 64 (S. 342) Zur Identifikation in der Psychologie vgl. Laplanche 1972, S. 219-228.
- 65 (S. 342) Bateson 1965, S. 35.
- 66 (S. 342) Radcliffe-Brown 1963, S. 18. Im engeren Sinn bezieht Radcliffe-Brown seine Ausführungen auf bestimmte afrikanische Völker (Bantu und Hottentotten) und polynesischen Völker (Tonga und Fidschi). Eine neuere, im Grund nicht abweichende Formulierung seines Prinzips findet sich in Radcliffe-Brown 1931, S. 13 und 96, wo sie auf die ursprünglichen Bewohner Australiens bezogen wird. Vgl. Radcliffe-Brown 1950, S. 25.
- 67 (S. 343) Radcliffe-Brown 1931, S. 12, Fussnote 3.
- 68 (S. 344) Radcliffe-Brown 1931, S. 96 ("Dieses Prinzip..."). S. 98 ("...wenn zwischen zwei Personen...").
- 69 (S. 344) Bateson 1932b, S. 449. Bateson 1965, S. 35, vgl. auch S. 74, Fussnote 2.
- 70 (S. 344) Bateson 1965, S. 92. R. Needham behauptet, die "Prinzipien" Radcliffe-Browns wären weder vernünftig noch brauchbar. Um dies zu begründen führt u.A. aus, andere Ethnologen hätten diese "Prinzipien" gar nicht beachtet, was ein Hinweis auf ihre Nutzlosigkeit sei (Needham 1971, S.LXXXVIII). Es ist ihm offenkundig entgangen, wie sehr das Werk Batesons den "Prinzipien" Radcliffe-Browns verpflichtet ist.

(Strukturen)

71 (S. 344) Bateson 1932b, S. 450 ("...it is only true..."). S. 266 ("...a ritually and linguistically...").

72 (S. 344) Radcliffe-Brown 1931, S. 105, 112.

73 (S. 344) Einseitige Formulierungen, die Mitglieder einer Terminus-Klasse würden in bestimmter Hinsicht uniformes Verhalten zeigen, finden sich in Radcliffe-Brown 1963, S. 18, und in Radcliffe-Brown 1931, S. 14, 97. Dagegen räumt er auch Ausnahmen ein (Radcliffe-Brown 1950, S. 25).

74 (S. 345) Radcliffe-Brown 1963, S. 18 ("Mit Hilfe..."). S. 19 ("Dieses Prinzip..."). Vgl. auch Radcliffe-Brown 1931, S. 100, 117.

75 (S. 346) Radcliffe-Brown 1963, S. 19-21. Ueber die Komplikation mit dem Geschlecht der Beteiligten auf S. 20. Später subsumierte Radcliffe-Brown alle drei Identifikationen bzw. Äquivalenzen (Bruder=Bruder, Schwester=Schwester, Bruder=Schwester) unter einem Begriff, vgl. Radcliffe-Brown 1950, S. 23-27. Bateson bezieht sich direkt nur auf den Artikel *The mother's brother in South Africa* aus dem Jahre 1924, vgl. Bateson 1965, S. 74, Fussnote 2.

76 (S. 346) Bateson 1965, S. 35 ("Wenn ich sage..."). S. 36 (Ueber Partikularität der Identifikation). S. 49 ("...there is an element of identity between a brother and his sister.").

77 (S. 346) Bateson 1965, S. 49, 243.

78 (S. 346) Bateson 1965, S. 49/50.

79 (S. 347) Bateson 1965, S. 39.

80 (S. 348) Bateson 1965, S. 50.

81 (S. 348) Bateson 1965, S. 36/37 (Der Text der Mythe), S. 50 (Als Beleg für die Identifikation verwendet).

82 (S. 349) Bateson 1965, S. 50/51.

83 (S. 349) Bateson 1965, S. 79.

84 (S. 349) Formulierungen, die zeigen, dass Bateson das kollektive Bewusstsein als kulturell standardisierte, aber *i n d i v i d u e l l e* Strukturen aufgefasst hat, finden sich in Bateson 1965, S. 113, vgl. auch S. 39.

85 (S. 350) Bateson 1965, S. 50.

86 (S. 350) Bateson 1965, S. 35. In der vorliegenden Arbeit zweimal zitiert: S. 483 (auf Englisch) und S. 489 (auf Deutsch).

87 (S. 350) In beiden Veröffentlichungen Radcliffe-Browns, aus denen wir zitierten, schwankt sein Sprachgebrauch bei der Bezeichnung derselben Phänomene zwischen 'equivalence' und 'solidarity', resp. 'bond'. (Radcliffe-Brown 1963, S. 15-31, und Radcliffe-Brown 1931.)

88 (S. 350) Bateson 1965, S. 25.

89 (S. 351) Radcliffe-Brown 1963, S. 19/20. Vgl. auch Radcliffe-Brown 1931, S. 98, 100, und Radcliffe-Brown 1950, S. 24.

90 (S. 351) Radcliffe-Brown 1963, S. 25. Radcliffe-Brown 1931, S. 111. Bateson 1932b, S. 269, 270, 431. Bateson 1965, S. 92, 249.

91 (S. 351) Rund ein Drittel des Buches *Naven* hat zum Thema die Beziehung zwischen *wau* und *lawa*, insbesondere das rituelle Verhalten des *wau* (Kap. II, IV, VI, VII, XIV, insgesamt 89 Druckseiten). Das zweite Drittel trägt verschiedene Beschreibungen zusammen, die ein ganzheitliches Bild der Iatmul-Kultur vermitteln sollen, in der Terminologie Batesons Ethos und Eidos (Kap. V, IX, X, XI, XII, XV, insgesamt 76 Druckseiten). Das dritte Drittel enthält methodologische Ueberlegungen (Kap. I, III, VIII,

(Strukturen)

XIII, XVI, insgesamt 82 Druckseiten). "It is with the relations between classificatory *wau* and *lawu* that this book chiefly deals." Bateson 1965, S. 5.

Die Attribute 'bizarre', 'strange', 'arbitrary' und 'nonsensical' finden sich in Bateson 1965, S. 1, 3. Der Ausdruck 'experimental analysis' findet sich auf S. 75.

92 (S. 352) Bateson 1965, S. 75 (beide Zitate: "Das Verhalten der Iatmul-Mutter..." und "Ihre Handlungen..."). Vgl. auch Bateson 1932b, S. 271/272. Angaben über die Beziehung zwischen Vater und Sohn finden sich in Bateson 1965, S. 38-42.

93 (S. 352) Bateson 1965, S. 48. Vgl. auch S. 76, 199, 201/202, 205, 209.

94 (S. 352) Die Szene aus dem *navén* für den Töter, in Bateson 1932b, S. 278. Bateson 1965, S. 20 und 76 (hier auch: "The attitude is one of humbleness and abnegation of self in pride and joy at the achievement of the offspring.")

95 (S. 352) Bateson 1965, S. 76 (beide Zitate: "Tröster" und "Die Position...").

96 (S. 353) Bateson 1965, S. 76.

97 (S. 353) Bateson 1932b, S. 286. Bateson 1965, S. 77/78. Vgl. Anmerkung 64 (Verwandtschaft)

98 (S. 353) Bateson 1965, S. 25, 35, 75/76.

99 (S. 354) Freytag Löringhoff 1972, S. 137.

100 (S. 355) Bateson 1932b, S. 285/286, 444, 449.

101 (S. 355) Bateson 1932b, S. 449-450.

102 (S. 356) Bateson 1965, S. 262 und Fussnote 1.

103 (S. 356) Bateson 1965, S. 25 ("Dass es solche Prämissen..."), Fussnote 1 ("In dieser Definition...").

104 (S. 357) Bateson 1965, S. 32

105 (S. 357) Bateson 1965, S. 229.

106 (S. 358) Bateson 1965, S. 265.

107 (S. 359) Bateson 1965, S. 173/174.

108 (S. 360) Bateson 1965, S. 113/114 ("...[I] regard all the thinking and feeling..."). Vgl. auch S. 115, 116.

109 (S. 360) Bateson 1965, S. 33.

110 (S. 360) Bateson 1965, S. 267.

111 (S. 360) Bateson 1965, S. 29, Fussnote 2. Wenn auch nicht über affektive Strukturen, redet Bateson dennoch über "Organisation" und "Standardisation" der Gefühle (S. 113-115), ja sogar über "System" der Gefühle (S. 116). Auf S. 29 spricht er von 'structural relationships' und von 'affective relationships'. Wenn er schon von "Beziehungen" redet, hätte er gleich über "Struktur" reden können; der Ausdruck 'structural structure' wäre natürlich kompromittierend. Auf S. 30 spricht er von 'eidological' und 'ethological relationships'.

112 (S. 360) Bateson 1965, S. 33. S. 3 (single flash).

113 (S. 361) Bateson 1965, S. 118 ("...we may abstract..."). S. 33 (Ueber Summation des Eidos und Ethos).

114 (S. 361) Bateson 1965, S. 115, 116.

115 (S. 361) Bateson 1965, S. 116. Bereits in der ersten Veröffentlichung tauchen die Wörter 'proud' und 'pride' bei der Beschreibung des Verhaltens der Iatmul auf, in Bateson 1932b, S. 430/431. Vgl. auch in Bateson 1965, S. 4: "They are a fine, proud, head-hunting people..."

(Strukturen)

116 (S. 362) Bateson 1965, S. 116. Vgl. auch S. 32, 110/111. Für französische Uebersetzung vgl. Bateson 1971, S. 126.

117 (S. 362) Bateson 1965, S. 2 (causally active within a culture), S. 116 (active in shaping the institutions). Bateson 1941, S. 62, 63. Bateson 1965, S. 141 ("Running through this plexus of cultural details...").

118 (S. 364) Bateson 1965, S. 158 ("...the men appeared to be 'strained' and 'psychopathic'."), S.X ("Last but not least...").

119 (S. 364) Bateson 1965, S. 127 ("Neben dem..."), S. 127/128 ("...das stolze Ethos..."), S. 91 ("...die Eingeborenen sind fähig...").

120 (S. 364) In der ersten Veröffentlichung Batesons nehmen seine Nacherzählungen der mythischen Geschichten und seine Bemerkungen über isolierte mythische Motive nicht mehr als einundhalb Druckseiten ein, vgl. Bateson 1932b:

| | | | |
|----------------|------------|----------------|------------|
| (1) S. 252/253 | (3) S. 259 | (5) S. 404-406 | (7) S. 410 |
| (2) S. 255 | (4) S. 272 | (6) S. 406 | (8) S. 410 |

In der zweiten Veröffentlichung nimmt der mythische Stoff rund sechseinhalb Druckseiten ein, vgl. Bateson 1965:

| | | | |
|-----------------|----------------|-----------------|-------------|
| (1) S. 36 | (8) S. 140 | (15) S. 205 | (22) S. 231 |
| (2) S. 42/43 | (9) S. 145-147 | (16) S. 224/225 | (23) S. 232 |
| (3) S. 44 | (10) S. 153 | (17) S. 225 | (24) S. 233 |
| (4) S. 46 | (11) S. 158 | (18) S. 229 | (25) S. 234 |
| (5) S. 48/49 | (12) S. 162 | (19) S. 230 | (26) S. 236 |
| (6) S. 50, Note | (13) S. 163 | (20) S. 230/231 | (27) S. 244 |
| (7) S. 136 | (14) S. 165 | (21) S. 231 | |

121 (S. 365) Drei Beispiele sollen bezeugen, dass die Iatmul-Männer von der Trauer zum Stolz flüchten. (1) Ueber den Mann, der im Totenhaus nicht weinte, in Bateson 1965, S. 152-154. Nur mit diesem Beispiel befasse ich mich in der vorliegenden Arbeit. (2) Ueber die Palimbei-Männer, die nach dem Tod eines grossen Mannes namens Tipmanagwan ein zeremonielles Gespräch im Männerhaus veranstalten. Bateson verdächtigt sie, dass ihre Schluchzer nur 'a theatrical performance' wären. Nach dem Begräbnis fand ein Ritual statt, das für die Iatmul nur eine Gelegenheit zum Prahlen gewesen sei. "It was a boast of the greatness of their moiety... Thus the men made, out of the context of death only a few hours old, an occasion for expressing the competitive pride of the initiatory moieties. They escaped entirely from a situation which was embarrassing because it seemed to demand a sincere expression of personal loss..." Siehe in Bateson 1965, S. 154-156. (3) Im dritten Beispiel beschränkt er sich auf eine allgemeine Aussage, ohne eine konkrete Begebenheit zu schildern: "The men quite frequently caricature this musical effort [Trauer gesang der Frauen], probably because the attitude of the women towards death is one which they themselves find distasteful." Siehe in Bateson 1965, S. 157.

122 (S. 365) Bateson 1965, S. 152.

123 (S. 365) Bateson 1965, S. 153.

124 (S. 365) E 80 (Nagwandambwi), E 194 (Amuyaragwa), Tonbandaufnahmenverzeichnis Stanek-Weiss.

125 (S. 366) Bateson 1932b, S. 418, Fussnote 37 ("Noli, east. The land of the dead is believed to be in the east, i.e. downstream."). Bateson 1965, S. 47 ("...the voyage of the ghost, on a drifting patch of floating grass, down the Sepik River to the land of the dead."). S. 230 ("... the ghost of the dead is blown as a mist by the East Wind up the river and into the womb of the... wife.>").

126 (S. 366) Bateson 1965, S. 129.

127 (S. 367) In einer späteren Veröffentlichung Batesons finden sich Worte, die es bezeugen, dass er über die symbolische Weiblichkeit des Männerhauses doch Bescheid

(Strukturen)

gewusst hat und somit den Bemerkungen seiner Informanten über den Dachboden mit mehr Verständnis hätte begegnen können. "This interior of the ceremonial house is, in the native language, referred to as its 'belly' and the ceremonial house is itself female. Each such house is a female ancestor whose gigantic face appears on the gable front and whose name is given to the building as a whole. The masculine assertive art thus has its locus within a grandiose female matrix." (Bateson 1946, S. 120.) In seinen zwei Veröffentlichungen über die Iatmul (Bateson 1932b und Bateson 1965) berichtet er mit keinem Wort über diesen Zusammenhang.

128 (S. 367) Bateson 1965, S. 130-138 (Initiation), S. 138-141 (Kopfjagd).

129 (S. 367) Bateson 1932b, S. 260 ("...a quiet careful discussion of personal names and genealogies... passionate disputes..."), S. 407, Fussnote 20 ("The right to use the names of *ngwal* [Ahnen] is very rigidly guarded and any irregularities lead to impassioned debate or brawling.").

130 (S. 369) Bateson 1932b, S. 282 (a neighbouring village of the Kwolawoli tribe). S. 253 (the Kwolawoli tribe on South West River, friends of Mindimbit, who bought from them mother of pearl, fish spears, and *ngwat*, a vegetable oil). Schrader 1889, Taf.III. Behrmann 1923. Laycock 1973, 1975. Royal Australian Survey Corps 1974, Papua New Guinea 1:100'000.

131 (S. 369) Bateson 1932b, S. 283 ("...a party of ten or fifteen men left Mindimbit and went to the Kwolawoli village... They arrived about midday and proceeded to debate in the Kwolawoli ceremonial house, beating the stool, etc."), S. 254 (Kartenskizze des Iatmul-Gebiets), S. 253 ("... the Kavleman tribe on South East River, traditional enemies of Mindimbit..."), S. 284 (Die Erwähnung der Kapriman während des zeremoniellen Gesprächs).

132 (S. 369) Bateson 1932b, S. 282-285. Ich habe die Reihenfolge der Episoden verändert, um die Komposition des Berichtes klarer zu gestalten. Die Numerierung der Episoden stammt von mir.

- | | | |
|----------------|----------------|----------------|
| (1) S. 283 | (4) S. 283 | (7) S. 284/285 |
| (2) S. 284 | (5) S. 283 | (8) S. 285 |
| (3) S. 282/283 | (6) S. 283/284 | (9) S. 285 |

133 (S. 372) Bateson 1932b, S. 285 ("This incident I have given..."). S. 282 ("...the following incident, which throws a good deal of light on the methods of acquiring wives and on the general attitude to sexual matters.").

134 (S. 372) Bateson 1932b, S. 284.

135 (S. 372) Bateson 1965, S. 154/155. Vgl. Anmerkung 121 (Strukturen)

136 (S. 372) Bateson 1965, S. 164/165.

137 (S. 372) Bateson 1965, S. 60 und 61.

138 (S. 373) Bateson 1965, S. 165 ("On one occasion...").

139 (S. 373) Bateson 1965, S. 100-102.

140 (S. 374) Bateson 1965, S. 165 ("Man hat den mythologischen Anspruch..."), S. 224/225 ("Während der zeremoniellen Gespräche...").

141 (S. 374) Bateson 1965, S. 225. Auf den Seiten 229 bis 232 befinden sich mehrere Bruchstücke der Mythologie der Sonne verstreut. Diese Abschnitte sind für die Einstellung Batesons zur Mythologie charakteristisch. Hier sagt er, die Probleme, mit denen sich die Iatmul befassen, würden uns 'fundamentally unreal' erscheinen, das Denken der Iatmul wäre 'intellectual rather than intelligent', und die semantischen Strukturen der Mythologie seien 'an elaborate esoteric rignmarole'. Diese Abschnitte bezeugen, dass er weder den tieferen Sinn dieser Strukturen erfasst noch die vordergründige Verknüpfung ihrer Elemente zustande gebracht hat. Hier bezeichnet er auch ausdrücklich seinen eigenen positivistischen Standpunkt und setzt sich von den

(Strukturen-Schlussenteil)

'dialecticians and theologians in all parts of the world' ab. Ich selbst nehme eigentlich einen ähnlichen Standpunkt wie Bateson ein; wenn ich also kritisiere, wie er die Iatmul-Mythologie behandelt, geschieht es nicht von einem gnostischen Standpunkt aus. Dennoch halte ich seine Ausführungen für ein typisches Beispiel für das Scheitern der positivistischen Religionswissenschaft dem religiösen Phänomen gegenüber. An anderen Stellen in seinen Veröffentlichungen manifestiert sich dieses Scheitern als Absenz jeder Bezugnahme auf die Mythologie; hier ist sie explizit.

142 (S. 374) Bateson 1965, S. 169.

143 (S. 374) Bateson 1965, S. 124.

144 (S. 375) The Concise Oxford Dictionary 1969. Wildhagen-Héraucourt (1. Band) 1970. Der französische Uebersetzer hilft sich wie folgt: "...un mélange de fierté et d'assurance théâtrale." (Bateson 1971, S. 134.) An einer zweiten Stelle lässt er das Wort self-consciousness einfach unübersetzt (S. 135 der französischen Uebersetzung).

Bateson 1965, S. 124 ("Wenn ein wichtiger Mann..."), vgl. auch S. 125: "This self-consciousness is present even at times when there is no specific formal or ritual activity taking place, but it is enormously more marked when the men are assembled in the ceremonial house for some debate or ritual performance."

145 (S. 375) Bateson 1965, S. 125.

146 (S. 376) Bateson 1965, S. 157 ("Eines der wichtigsten Phänomene..."), S. 158 ("The pride of the men..."). Dort, wo sich seine Verständnislosigkeit am direktesten zeigt, drückt er auch die Relativität und die Subjektivität seines Standpunkts aus: "...there is no doubt that this behaviour [d.h. *navén*-Ritual], distorted and irrelevant as it may seem to us, is yet understood by the *lawa* as a form of congratulation." (Bateson 1965, S. 203.)

SCHLUSSTEIL

147 (S. 379) Durkheim 1973b, S. 76/77.

148 (S. 380) Clastres 1974, S. 170.

- AMARSHI, A., K. GOOD und R. MORTIMER. 1979. *Development and dependency. The political economy of Papua New Guinea*. Melbourne: Oxford University Press.
- ASPELIN, P.L. 1975. *External articulation and domestic production: The artifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil*. Ithaca, New York: Cornell University Latin American Studies Programm.
- . 1976. Nambicwara economic dualism: Lévi-Strauss in the garden, once again. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* (deel 132, 1. aflevering), *Anthropologica* XVIII:1-31.
- BALDWIN, G.B. 1978. *Papua New Guinea, its economic situation and prospects for development. Report of a mission sent to Papua New Guinea by the World Bank*. Washington, D.C.
- BATESON, G. 1932a. Further notes on a snake dance of the Baining. *Oceania* 2:334-341.
- . 1932b. Social structure of the Iatmul people of the Sepik River. *Oceania* 2:245-291, 401-453.
- . 1941. Experiments in thinking about observed ethnological material. *Philosophy of Science* 8:53-68.
- . 1946. Arts of the South Sea. *Art Bulletin* 28:119-123.
- . 1965. *Naven, a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford: Stanford University Press. (Erste Ausgabe 1936. Französische Uebersetzung von J.-P. Latouche und N. Safouan. 1971. *La cérémonie du naven, les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*. Paris: Les éditions de minuit.)
- . 1973. *Steps to an ecology of mind*. Frogmore: Paladin. (Erste Ausgabe 1972, Chandler Publishing Company.)
- . 1980. *Mind and Nature. A necessary unity*. Glasgow: Fontana/Collins. (Erste Ausgabe 1979, Wildwood House.)
- BEHRMANN, W. 1914. Die geographischen Ergebnisse der Kaiserin Augusta-Fluss-Expedition nach Neuguinea. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, S. 254-278.
- . 1915. Die Formen der Tieflandflüsse. *Geographische Zeitschrift* 21:459-466.
- . 1917. Der Sepik (Kaiserin Augusta-Fluss) und sein Stromgebiet. *Deutsches Kolonialblatt* (Ergänzungsheft 12 der Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten).
- . 1922. *Das Stromgebiet des Sepik*. Berlin.
- . 1923a. *Der Sepik (Kaiserin Augusta-Fluss) und sein Stromgebiet*. (Drei Karten 1:250'000, herausgegeben zur Feier des 95jährigen Bestehens der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin.)
- . 1923b. Erläuterungen zu den drei Karten "Der Sepik (Kaiserin Augusta-Fluss) und sein Stromgebiet" im Masstab 1:250'000. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, S. 49-62.
- . 1928. "Beiträge zur Rassenkunde des Innern von Neuguinea (Sepikgebiet)", in *Koloniale Studien, Hans Meyer zum 70. Geburtstage... dargebracht...* Berlin.
- . 1935. Kolonien und Volkstum. *Monatsschrift für höhere Schulen*, S. 453-458.
- . 1937. Die wirtschaftliche Bedeutung der alten deutschen Kolonien. *N.S. Briefe, Schulungsblätter der NSDAP im Rhein-Main-Gebiet* (März), S. 81-85.
- . 1942. Geopolitik und Strategie im Pazifik. *Brüsseler Zeitung* (30. Januar).
- BOSSARD, J.H.S. The law of family interaction. *The american journal of sociology* 50:292-294.

- BROOKFIELD, H.C. 1960. Population distribution and labour migration in New Guinea (a preliminary survey). *The Australian geographer* 7:233-242.
- . 1961. The highland peoples of New Guinea, a study of distribution and localisation. *The geographical journal* 127:436-448.
- . und P. BROWN. 1963. *Struggle for land*. Melbourne.
- BROWN, P. und H.C. BROOKFIELD. 1959. Chimbu land and society. *Oceania* 29:1-75.
- . und G. WINEFIELD. 1965. Some demographic measures applied to Chimbu census and field data. *Oceania* 35:175-190.
- . und H.C. BROOKFIELD. 1967. Chimbu settlement and residence: A study of patterns, trends and idiosyncrasy. *Pacific viewpoint* 8:119-151.
- CLASTRES, P. 1974. *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*. Paris.
- . 1980. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris.
- COMMONWEALTH OF AUSTRALIA. *Reports to the League of Nations on the administration of the Territory of New Guinea*. Canberra.
- . *Reports to the United Nations on the administration of the Territory of New Guinea*. Canberra.
- . *Annual reports on the Territory of Papua*. Canberra.
- (THE) CONCISE OXFORD DICTIONARY. (Fünfte Ausgabe 1964. Benütztes Exemplar: Neudruck 1969.)
- CONRAT (COHN), M. 1891. *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im früheren Mittelalter*. Leipzig.
- CURTAIN, R. 1978. Labour migration from the Sepik. *Oral history* (Vol. 6), No. 9:1-114.
- DAVIS, K. 1955. The origin and growth of urbanisation in the world. *The American journal of sociology* 60:429-437.
- DTV-LEXIKON. 1966-1968. München.
- DURKHEIM, E. 1973a. *De la division du travail social*. Paris. (Erste Ausgabe 1893.)
- . 1973b. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris. (Erste Ausgabe 1895.)
- DUDEN. *Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden*. Mannheim, Wien, Zürich.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. 1929. 1976.
- ENCYCLOPAEDIA CINEMATOGRAPHICA. Göttingen. Alle folgende Veröffentlichungen sind von M. und G. Schuster verfasst und beziehen sich auf Aibom, eine der Dorfgemeinschaften der Iatmul. 1972: Topfmarkt. 1974a: Sago-Gewinnung. 1974b: Zubereiten von Brei (Sago mit Kokos). 1974c: Backen von Sago-Fladen und Sago-Brocken. 1974d: Kochen von Klößen (Sago mit Kokos). 1974e: Zubereiten von Kuchen (Sago mit Kokos und Banane). 1975a: Töpferei (Backschale, Feuerschale, Sago-Vorratstopf). 1975b: Verzieren eines Vorratstopfes. 1975c: Bemalen eines Sago-Vorratstopfes.
- ENGLISH DICTIONARY, siehe (A) *new english dictionary on historical principles*.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1969. *Theories of primitive religion*. Oxford. (Erste Ausgabe 1965.)
- FINSCH, O. 1888. *Samoafahrten. Reisen in Kaiser Wilhelms-Land und Englisch-Neu-Guinea in den Jahren 1884 und 1885 an Bord des deutschen Dampfers 'Samoa'*. Leipzig.
- FREYTAG LOERINGHOFF, Baron v., B. 1972. *Logik. Das System der reinen Logik und ihr Verhältnis zur Logistik*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz. (Erste Ausgabe 1955.)
- FRIEDERICI, G. 1909. Deutsch-Neuguinea. Die Expedition Sapper-Friederici. *Deutsches Kolonialblatt* 20:331-336.

- FORD, E. Editor. 1974. *Papua New Guinea resource atlas*. Milton, Crows Nest, Melbourne, etc.: The Jacaranda Press.
- FORTES, M. 1969. *Kinship and the social order*. London.
- FULL, N.N. 1909. Eine Fahrt auf dem Kaiserin Augusta-Fluss. *Deutsches Kolonialblatt* 20:739-741, 744-745.
- GERNHUBER, J. 1971. *Lehrbuch des Familienrechts*. München.
- GRIMM, J. und W. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig.
- HAENEL, G. 1849. *Lex romana Visigothorum*. Berlin.
- HAHL, A. 1936. *Deutsch-Neuguinea*. Berlin.
- . 1937. *Gouverneursjahre in Neuguinea*. Berlin.
- HARRER, H. Editor. 1976. *Unter Papuas. Mensch und Kultur seit ihrer Steinzeit*. Innsbruck, Frankfurt.
- HARRIS, M. 1971. *Culture, man, and nature: An introduction to general anthropology*. New York.
- HAUSER-SCHAEUBLIN, B. 1977. *Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea*. Basel.
- HEILBRONER, R.L. und L.C. THUROW. 1975. *Understanding micro-economics*. Englewood Cliffs, London, Sydney, etc.: Prentice-Hall.
- HENDERSON, L.J. 1970. *On the social system*. Chicago, London.
- JAKOBSON, R. 1931. Ueber die phonologischen Sprachbünde. *Travaux du cercle linguistique de Prague* 4:234-239.
- KABERRY, P.M. 1941. The Abelam tribe, Sepik district, New Guinea. A preliminary report. *Oceania* 11:233-258, 345-367.
- KAUFMANN, C. 1972. *Das Töpferhandwerk der Kwoma in Nord-Neuguinea*. Basel.
- KELM, H. 1966. *Kunst vom Sepik (1. Band)*. Berlin.
- KORN, F. 1973. *Elementary structures reconsidered. Lévi-Strauss on kinship*. London: Tavistock Publications.
- KRAUSS, N.N. 1907. Deutsch-Neuguinea. Eine Reise nach Kaiser Wilhelms-Land. *Deutsches Kolonialblatt* 18: 200-205.
- KROEBER, A.L. 1909. Classificatory systems of relationship. *Journal of the royal anthropological institute* 39:77-84.
- KRUEGER, P. Editor. 1905. *Corpus iuris civilis. Institutiones*. Berlin.
- LAFITAU, J.F. 1724. *Moeurs des sauvages américains*. Paris.
- LANDECKER, W.S. 1950. Types of integration and their measurement. *The american journal of sociology* 56:332-340.
- . 1951. Smend's theory of integration. *Social forces* 29:39-48.
- . 1952. Integration and group structure: An area for research. *Social forces* 30:394-400.
- LAPLANCHE, J. und J.-B. PONTALIS. 1972. *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main. (Französische Ausgabe 1967.)
- LAYCOCK, D.C. 1965. *The ndu-language family (Sepik District, New Guinea)*. Canberra. (Pacific linguistics C 1)
- . 1973. *Sepik languages, checklist and preliminary classification*. Canberra. (Pacific linguistics B 25)

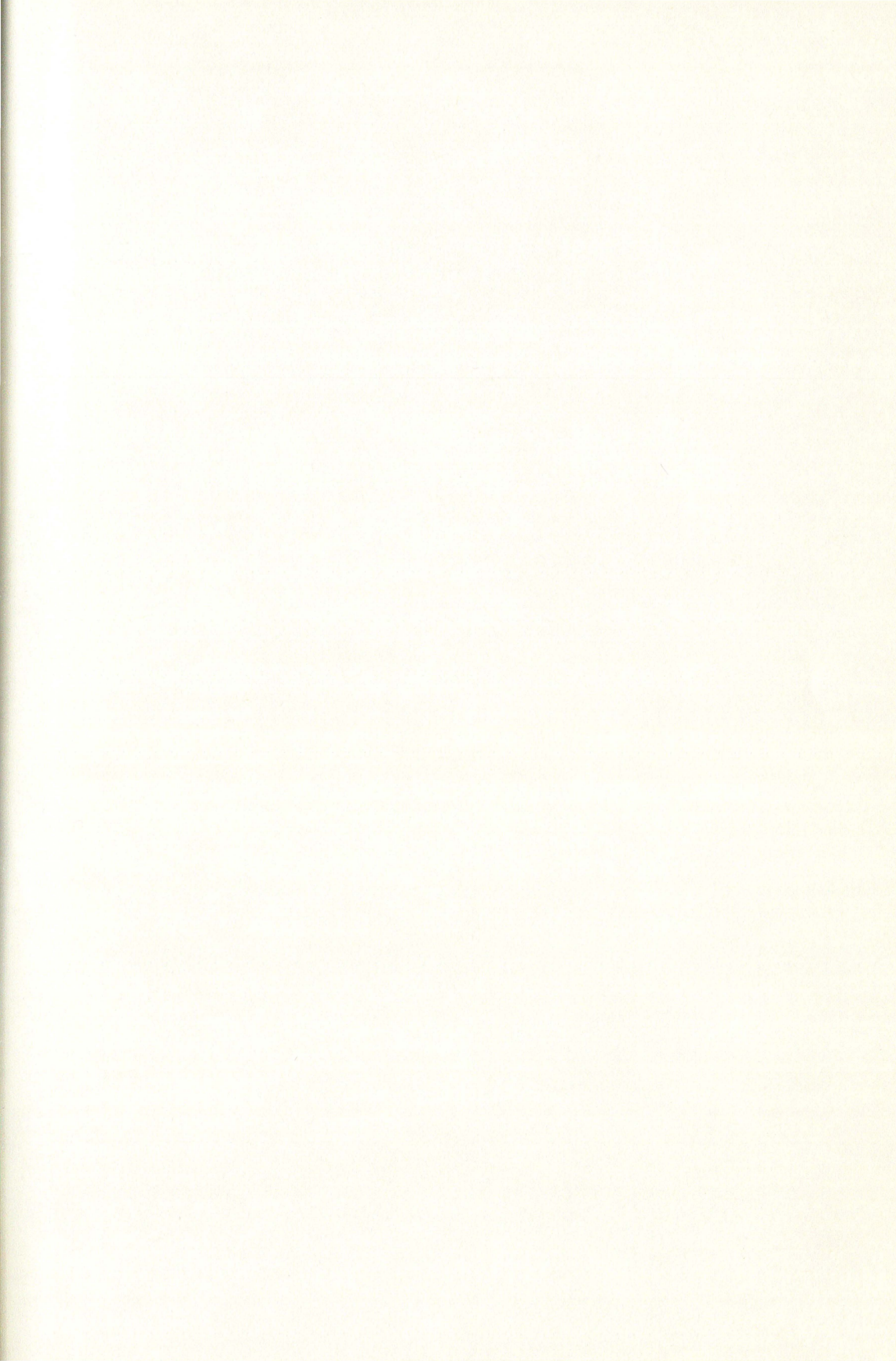
- LAYCOCK, D.C. 1975. *Languages of the Sepik region, Papua New Guinea*. (Eine Sprachkarte und ein Diagramm der Verwandtschaftsverhältnisse unter den Sprachen des Sepik-Gebiets.) Canberra. (Pacific linguistics D 26)
- und C.L. VOORHOEVE. 1971. History of research in Papuan languages. *Current trends in linguistics* 8:509-540.
- LEE, R.B. 1968. "What hunters do for a living, or, how to make out on scarce resources", in *Man the hunter*. Editoren R.B. Lee und I. DeVore, S. 30-48. Chicago.
- 1969. "Kung Bushman subsistence: An input-output analysis", in *Environment and cultural behavior*. Editor A.P. Vayda, S. 47-79. New York.
- LEVI-STRAUSS, C. 1936. Contribution a l'étude de l'organisation sociale des indiens Bororo. *Journal de la Société des américanistes* 28:269-304.
- 1948. La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara. *Journal de la Société des américanistes* 37:1-131.
- 1955. *Tristes tropiques*. Paris.
- 1958. *Anthropologie structurale*. Paris.
- 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris.
- LOWIE, R. 1928. A note on relationship terminologies. *American anthropologist* 30:263-267.
- MCCARTHY, J.K. 1967. *Patrol into yesterday. My New Guinea years*. Canberra. (Erste Ausgabe 1963.)
- MACHATSCHEK, F. 1973. *Geomorphologie*. Stuttgart. (Zehnte Ausgabe.)
- MARTINET, A. Editor. 1969. *La linguistique. Guide alphabétique*. Paris.
- MEAD, M. 1950. *Male and female. A study of the sexes in a changing world*. London: Gollancz.
- 1964. *Continuities in cultural evolution*. New Haven.
- 1975. *Blackberry winter. My earlier years*. New York. (Erste Ausgabe 1972.)
- MEILLASSOUX, C. 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris, La Haye.
- 1975. *Femmes, greniers & capitaux*. Paris.
- 1977. *Terrains et théories*. Paris.
- MEYER'S NEUES KONVERSATIONS-LEXIKON. Hildburghausen. (Zweite Ausgabe.)
- MIHALIC, F. 1971. *Dictionary and grammar of melanesian pidgin*. Milton, Marrickville, Melbourne, etc.: The Jacaranda Press.
- MOMMSEN, T. Editor. 1870. *Corpus iuris civilis. Digesta Iustiniani Augusti* (2. Band). Berlin.
- MORGAN, L.H. 1871. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Washington. (Smithsonian contributions to knowledge 17. Band)
- 1964. *Ancient society*. Cambridge, Massachusetts. (Erste Ausgabe 1877.)
- MURRAY, J.H.P. 1912. *Papua or British New Guinea*. London.
- 1925. *Papua of to-day*. London.
- NEEDHAM, R. 1972. *Belief, language, and experience*. Oxford.
- Editor. 1971. *Rethinking kinship and marriage*. London, New York, Sydney, etc.: Tavistock Publications. (A.S.A. Monographs 11)
- NEUHAUSS, R. 1911a. Reise nach Deutsch Neu-Guinea. *Zeitschrift für Ethnologie* 43:130-132, 136-138.

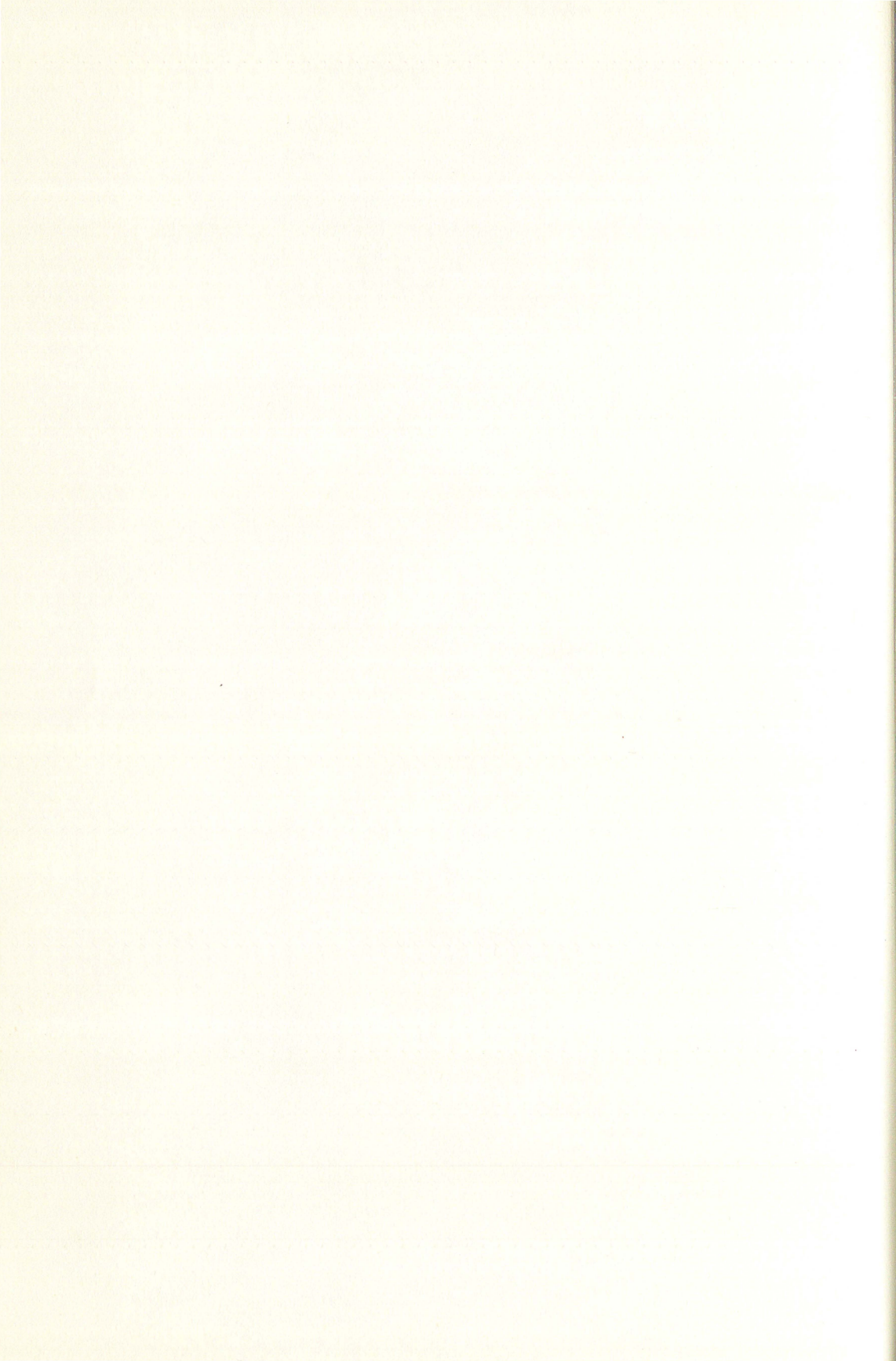
- NEUHAUSS, R. 1911b. *Deutsch Neu-Guinea* (1. Band). Berlin.
- NEWTON, D. 1967. Oral tradition and art history in the Sepik District, New Guinea. *Essays on the verbal and visual arts. Proceedings of the 1966 annual spring meeting of the American ethnological society*. Washington. S. 200-215.
- . 1971. *Crocodile and cassowary. Religious art of the upper Sepik river, New Guinea*. New York.
- (A) NEW ENGLISH DICTIONARY ON HISTORICAL PRINCIPLES. Oxford. (Editor J.A.H. Murray)
- OTTO, C. Editor. 1839. *Das corpus iuris civilis in's Deutsche übersetzt von einem Vereine Rechtsgelehrter* (1. Band). Institutiones. Leipzig.
- . 1831. *Das Corpus iuris civilis in's Deutsche übersetzt von einem Vereine Rechtsgelehrter* (3. Band). Fünfter Theil der Pandecten. Leipzig.
- OXFORD DICTIONARY, siehe (A) *new english dictionary on historical principles*, resp. (The) *shorter Oxford english dictionary on historical principles*, resp. (The) *concise Oxford dictionary*.
- PAULYS REAL-ENCYCLOPAEDIE DER CLASSISCHEN ALTERTUMSWISSENSCHAFT. Stuttgart.
- PFARRIUS, N.N. 1910. S.M.S. "Cormoran" im Kaiserin Augusta-Fluss. *Marine Rundschau* 21:386-389.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1931. *The social organization of australian tribes*. Melbourne. (Oceania Monographs 1)
- . 1963. *Structure and function in primitive society*. London. (Erste Ausgabe 1952.)
- . und D. FORDE. Editoren. 1950. *African systems of kinship and marriage*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.
- RECHE, O. 1908(93), 1909a(95), 1909b(96), 1910a(97). Berichte der Hamburger Südsee-Expedition. *Globus* 93:336-337; 95:82, 193; 96:64-67; 97:94-96.
- . 1910b. Eine Bereisung des Kaiserin Augusta-Flusses (Neuguinea). *Globus* 97:285-286.
- . 1911a. Ethnographische Beobachtungen am Kaiserin Augusta-Fluss. *Korrespondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 42:123-128.
- . 1911b. Längen-Breitenindex und Schädelänge. *Archiv für Anthropologie* (38) n.F. 10:74-90.
- . 1913. *Der Kaiserin Augusta-Fluss*. Hamburg.
- . 1938. *Die Bedeutung der Rassenpflege für die Zukunft unseres Volkes*. (Vortrag, gehalten in der Eröffnungssitzung der Wiener Gesellschaft für Rassenpflege am 18. März 1925.) Wien.
- . 1939. Der Wert des erbbiologischen Abstammungsnachweises für die richterliche Praxis. Eine amtliche Stellungnahme des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP. *Deutsches Recht. Zentralorgan des National-Sozialistischen Rechtswahrerbundes* 9:1606-1612.
- . 1949. "Die modernen Fortschritte der Blutgruppenforschung und die praktische Verwendung der Ergebnisse", in *Homenaje a Don Luis de Hoyos Sáinz*. S. 273-283. Madrid.
- ROBERT, P. 1973. *Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française*. Paris.
- ROSCHER, W.H. 1897-1902. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig.
- ROESICKE, A. 1914. Mitteilungen über ethnographische Ergebnisse der Kaiserin Augusta-Fluss-Expedition. *Zeitschrift für Ethnologie*. S. 507-522.
- RYAN, P. Editor. 1972. *Encyclopaedia of Papua New Guinea*. Carlton.

- SAHLINS, M. 1972. "The domestic mode of production", in *Stone age economics*. S. 41-148. London.
- . 1976. *Culture and practical reason*. Chicago, London.
- SAUSSURE, F. de. 1974. *Cours de linguistique générale*. Paris. (Erste Ausgabe 1916.)
- . 1969. *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. de Saussure*. (Editor: R. Godel) Genève.
- SCHINDLBECK, M. 1980. *Sago bei den Sawos (Mittelsepik, Papua New Guinea). Untersuchungen über die Bedeutung von Sago in Wirtschaft, Sozialordnung und Religion*. Basel.
- SCHLAGINHAUFEN, O. 1911. Reisen in Kaiser Wilhelms-Land (Neuguinea). *Abhandlungen und Berichte des Königlichen Zoologischen und Anthropologisch-Ethnographischen Museums zu Dresden* 13:1-19 (Nr. 1).
- . Eine ethnographische Sammlung vom Kaiserin Augusta-Fluss in Neuguinea. *Abhandlungen und Berichte...* 13:1-74 (Nr. 2).
- . Verzierte Schädel aus Neuguinea und Neumecklenburg. *Abhandlungen und Berichte...* 13:1-16 (Nr. 4).
- SCHRADER, C. 1889. Der Kaiserin Augusta-Fluss. Eine Karte 1:750'000. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 24: Tafel III.
- . 1889. Erläuterungen zu der Karte des Kaiserin Augusta-Flusses. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 24:191-193.
- SCHULZE, L. 1910a(98), 1910b(56). Berichte der deutsch-holländischen Grenzexpedition. *Globus* 98:227, 376-377. *Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt* 56:309.
- . 1910c(21), 1911a(22). Berichte der deutsch-holländischen Grenzexpedition. *Deutsches Kolonialblatt* 21:770, 836, 992-993; 22:124-127.
- . 1911b. Deutsche Grenzexpedition in das Kaiser Wilhelms-Land (Neuguinea). *Mitteilungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Leipzig*, S. 1-11.
- . 1914. Forschungen im Innern der Insel Neuguinea (Bericht des Führers über die wissenschaftlichen Ergebnisse der deutschen Grenzexpedition in das westliche Kaiser Wilhelms-Land 1910). *Deutsches Kolonialblatt*. (Ergänzungsheft 11 der Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten.)
- SCHUSTER, M. 1965. "Mythen aus dem Sepik-Gebiet", in *Festschrift Alfred Bühler*. S. 369-384, Basel.
- . 1967. Vorläufiger Bericht über die Sepik-Expedition 1965-1967 des Museums für Völkerkunde zu Basel. *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel* 78:268-281.
- . 1969. Die Töpfergottheit von Aibom. *Paideuma* 15:140-159.
- . 1970. Zum Verständnis religiöser Phänomene der Naturvölker. *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel* 80:226-236.
- . 1973. "Zur Dorfgeschichte von Soatmeli", in *Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri*. Editor: K. Tauchmann. Köln, Wien.
- . 1974. Neuguinea-Expedition des Ethnologischen Seminars der Universität Basel 1972-74. *Information S.E.G./S.S.E., Bulletin der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft* 1:13-17
- . und E. HABERLAND. 1964. *Sepik. Kunst aus Neuguinea. Aus den Sammlungen der Neuguinea-Expedition des Städtischen Museums für Völkerkunde*. Frankfurt.
- (THE) SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY ON HISTORICAL PRINCIPLES. Editoren W. Little, H.W. Fowler, J. Coulson, C.T. Onions. Dritte Edition.

- SPEARTRITT, G. 1979. *The music of the Iatmul people of the Middle Sepik River (Papua New Guinea) with special reference to instrumental music at Kandangai and Aibom.* Brisbane. (Unpublizierte Dissertation, University of Queensland.)
- SPEISER, F. 1944. Eine Initiationszeremonie in Kambrambo am Sepik Neuguinea. *Ethnologischer Anzeiger* 4:153-157.
- SPIEGEL, Freiherr vo. 1910. 183 Seemeilen im Innern Neuguineas auf einem deutschen Kreuzer. *Deutsche Kolonialzeitung* 27:421-422, 437-438, 439 (Photographien), 451-452.
- STAALSEN, P. 1965. Brugnawi Origins: The Founding of a Village. *Man*. S. 184-188.
- . 1966a. *Iatmul-English dictionary* (unveröffentlichtes Manuskript).
- . o.D. *Essentials for translation form Iatmul* (unveröffentlichtes Manuskript).
- . o.D. *The pronouns of Iatmul* (unveröffentlichtes Manuskript).
- . 1966b. The phonemes of Iatmul. *Pacific linguistics* A 7:69-76
- . 1969. The dialects of Iatmul. *Pacific linguistics* A 22:69-84
- . 1972. Clause relationships in Iatmul. *Pacific linguistics* A 31:45-69.
- . 1975. The languages of the Sawos region (New Guinea). *Anthropos* 70:6-16.
- STANEK, M. 1982. *Geschichten der Kopffäger. Mythos und Kultur der Iatmul auf Papua-Neuguinea.* Köln: Eugen Diederichs.
- STOLLE, A. 1914. Ueberblick über den Verlauf der Kaiserin Augusta-Fluss-Expedition. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, S. 249-253.
- TERRAY, E. 1972. *Le marxisme devant les sociétés "primitives"*. Paris. (Erste Ausgabe 1969.)
- THOMAS, J.A.C. Editor. 1975. *The Institutes of Justinian. Text, Translation and Commentary.* Amsterdam, Oxford: North-Holland Publishing Company.
- THURNWALD, R. 1913. Eine Durchquerung des Gebiets zwischen Kaiserin Augusta-Fluss und Küste. *Deutsches Kolonialblatt. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten* 26:357-363.
- . 1914a. Vom mittleren Sepik zur Nordwestküste von Kaiser Wilhelms-Land. *Deutsches Kolonialblatt. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten* 27:81-84.
- . 1914b. Entdeckungen im Becken des oberen Sepik. *Deutsches Kolonialblatt. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten* 27:338-348.
- . 1916a. Vorstöße nach dem Quellgebiet des Kaiserin Augusta-Flusses, dem Sand-Fluss und dem Nord-Fluss bis an das Küstengebirge. *Deutsches Kolonialblatt. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten* 29:82-93.
- . 1916b. Banaro society. Social organization and kinship system of a tribe in the interior of New Guinea. *Memoirs of the American anthropological association* 3:251-391.
- . 1917a. Die Heimkehr von Neuguinea nebst einigen vorläufigen Bemerkungen über die Ergebnisse der Forschungen. *Deutsches Kolonialblatt. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten* 30:404-417.
- . 1917b. Vorläufiger Bericht über Forschungen im Innern von Deutsch-Neuguinea in den Jahren 1913-1915. *Zeitschrift für Ethnologie* 49:147-179.
- . 1917c. Forschungsreisen in das Innere von Deutsch-Neuguinea 1913-1915. *Jahresbericht des Frankfurter Vereins für Geographie und Statistik* 81:120-121.
- . 1921. *Die Gemeinde der Banaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neuguinea. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Familie und Staat.* Stuttgart. (Sonderausgabe aus *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 38, Heft 3, und 39, Heft 1, 2).

- THURNWALD, R. 1950. *Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft*. Prof. Dr. R. Thurnwald zu seinem achtzigsten Geburtstag gewidmet. Berlin.
- TOWNSEND, G.W.L. 1933. The administration of the Mandated territory of New Guinea. *The geographical journal* 82:424-434.
- . 1968. *District officer. From untamed New Guinea to Lake Success, 1921-46*. Sydney.
- TRUEBNERS DEUTSCHES WOERTERBUCH. Editor A. Götze. 1956. Berlin und Leipzig. (Erste Ausgabe 1937.)
- VILLAGE DIRECTORY. 1968. Department of District Administration. Port Moresby.
- WAGNER, J. Editor. 1942. Walter Behrmann zum sechzigsten Geburtstag. *Frankfurter geographische Hefte* 16.
- WAHRIG, G. 1974. *Deutsches Wörterbuch*. Berlin, München, Wien.
- WARD, R.G. und D.A.M. LEA. Editoren. 1970. *An Atlas of Papua and New Guinea*. University of Papua and New Guinea, Port Moresby.
- WASSMANN, J. 1982. *Der Gesang an den fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandängei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der kirugu-Knotenschnüre*. Basel.
- WEISS, F. 1981. *Kinder schildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik)*. Basel.
- . 1982. "Abwanderung in die Städte. Der widersprüchliche Umgang mit kolonialen Ausbeutungsstrategien: Die Iatmul in Papua Neuguinea", in *Die Stadt aus neuer Sicht. Beiträge zur Urban-Ethnologie (Ethnologica Helvetica 6)*. Editor Micheline Centlivres-Demont, S. 151-168. Bern.
- WEISS, F. und M. NADIG. 1976. "Probleme der Feldforschung in einer klassenlosen und einer Klassengesellschaft. Beispiel Neuguinea: Dorf Palimbei, Beispiel Mexico: Dorf Tetzhu", in *Probleme der Feldforschung aus der Sicht der jungen Ethnologen (Bulletin der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft, Sondernummer)*. Editor C. Savary, S. 37-68. Genève.
- WEISS, F., F. MORGENTHALER und M. MORGENTHALER. 1983. *Ethnopschoanalytische Gespräche mit den Iatmul in Papua Neuguinea*. Frankfurt am Main. (In Vorbereitung.)
- WHITE, L.A. 1958. What is a classificatory kinship term? *Southwestern journal of anthropology* 14:378-385.
- WHITING, J.W.M. und S.W. REED. 1939. Kwoma culture. Report on field work in the Mandated territory of New Guinea. *Oceania* 9:170-216.
- WHITING, J.W.M. 1941. *Becoming a Kwoma. Teaching and learning in a New Guinea tribe*. New Haven.
- WICHMANN, A. 1909. *Nova Guinea I (bis 1828)*. Leiden.
- . 1910. *Nova Guinea I (bis 1885)*. Leiden.
- . 1912. *Nova Guinea II (bis 1902)*. Leiden.
- WILDHAGEN, K. und W. HERAUCOURT. 1970. *Englisch-Deutsches, Deutsch-Englisches Wörterbuch in zwei Bänden (1. Band)*. Wiesbaden, London.
- WURM, S.A. 1982. *Papuan Languages of Oceania*. Tübingen.
- WURM, S.A. und SHIRO HATTORI. 1981. *Language atlas of the Pacific Area. Part 1: New Guinea Area, Oceania, Australia*. Canberra: The Australian Academy of the Humanities in collaboration with the Japan Academy.
- Z'GRAGGEN, J.A. 1971. *Iatmul language* (unveröffentlichtes Manuskript).





BASLER BEITRÄGE ZUR GEOGRAPHIE

Heft 1

R. Seiffert

Zur Geomorphologie des Calancatales. 1960

Heft 2

H.-U. Sulser

Die Eisenbahnentwicklung im schweiz.-franz. Jura unter Berücksichtigung der geographischen Grundlagen. 1962

Heft 3

O. Wittmann

Die Niederterrassenfelder im Umkreis von Basel und ihre kartographische Darstellung. 1961 (vergriffen)

Heft 4

W. A. Gallusser

Studien zur Bevölkerungs- und Wirtschaftsgeographie des Laufener Juras. 1961

Heft 5

H. Gutersohn und C. Troll

Geographie und Entwicklungsplanung. 1963

Heft 6

C. Frey

Morphometrische Untersuchungen in den Vogesen. 1965

Heft 7

H. W. Muggli

Greater London und seine New Towns. 1968

Heft 8

U. Eichenberger

Die Agglomeration Basel in ihrer raumzeitlichen Struktur. 1968 (vergriffen)

Heft 9

D. Barsch

Studien zur Geomorphogenese des zentralen Berner Juras. 1969

Heft 10

J. F. Jenny

Beziehungen der Stadt Basel zu ihrem ausländischen Umland. 1969

Heft 11

W. A. Gallusser

Struktur und Entwicklung ländlicher Räume der Nordwestschweiz. 1970

Heft 12

R. L. Marr

Geländeklimatische Untersuchungen im Raum südlich von Basel. 1970

Heft 13

K. Rüdösühli

Studien zur Kulturgeographie des unteren Goms (Wallis). Bellwald, Fiesch, Fieschertal. 1970

Heft 14

J. Rohner

Studien zum Wandel von Bevölkerung und Landwirtschaft im Unterengadin. 1972

Heft 15

W. Leimgruber

Studien zur Dynamik und zum Strukturwandel der Bevölkerung im südlichen Umland von Basel. 1972

Heft 16

H. Polivka

Die chemische Industrie im Raume von Basel. 1974

Heft 17

P. Flaad

Untersuchungen zur Kulturgeographie der Neuenburger Hochtäler von La Brévine und Les Ponts. 1974

Heft 18

L. King

Studien zur postglazialen Gletscher- und Vegetationsgeschichte des Sustenpassgebietes. 1974

Heft 19

K. Egli

Die Landschaft Belfort im mittleren Albulatal. Das traditionelle Element in der Kulturlandschaft. 1978

Heft 20

H. Heim

Wandel der Kulturlandschaft im südlichen Markgräflerland. 1977

Heft 21

D. Opferkuch

Der Einfluss einer Binnengrenze auf die Kulturlandschaft am Beispiel der ehemals vorderösterreichisch-eidgenössischen Grenze in der Nordwestschweiz. 1977

Heft 22/23

W. Laschinger und L. Lötscher

Basel als urbaner Lebensraum. 1978

Heft 24

P. Gasche

Aktualgeographische Studien über die Auswirkungen des Nationalstrassenbaus im Bipperramt und Gäu. 1978

Heft 25

W. Regehr

Die lebensräumliche Situation der Indianer im paraguayischen Chaco. 1979

Heft 26

R. Caralp et H.-U. Sulser

Etudes de géographie des transports - Transportation Studies. Union géographique internationale, 1977 - Colloque de Bâle - transports et frontière - transports et montagne. 1978

Heft 27

R. L. Marr

Tourismus in Malaysia u. Singapur. - Eine human-geogr. Studie raumrelev. Strukturen u. Prozesse. 1982

Heft 28

F. Falter

Die Grünflächen der Stadt Basel. (In Vorbereitung)

Heft 29

D. Šimko

Hong Kong - Strassenverkäufer und Arbeiterfamilien. 1983

- Band 1
C. A. Schmitz
Grundformen der Verwandschaft. 1964 (vergriffen)
- Band 2
Festschrift Alfred Bühler
Hrsg. C. A. Schmitz und R. Wildhaber. 1965
- Band 3
P. Weidkuhn
Aggressivität, Ritus, Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse. 1965 (vergriffen)
- Band 4
R. Schefold
Versuch einer Stilanalyse der Aufhängehaken vom Mittleren Sepik in Neu-Guinea. 1966 (vergriffen)
- Band 5
C. Koch
La Colonia Tovar. Geschichte und Kultur einer alemannischen Siedlung in Venezuela. 1969
- Band 6
M.-L. Nabholz-Kartaschoff
Ikatgewebe aus Nord- und Südeuropa. 1969
- Band 7
St. A. Gasser
Das Töpferhandwerk von Indonesien. 1969
- Band 8
N. V. Zanolli
Education toward Development in Tanzania. 1971
- Band 9
A. Seiler-Baldinger
Maschenstoffe in Süd- und Mittelamerika. Beiträge zur Systematik und Geschichte primärer Textilverfahren. 1971
- Band 10
M. Laubscher
Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien. Eine Literaturstudie über die Entstehung der Welt und die Herkunft der Menschen. 1971
- Band 11
R. Peterli
Die Kultur eines Bariba-Dorfes im Norden von Dahome. 1971
- Band 12
Chr. Kaufmann
Das Töpferhandwerk der Kwoma in Nord-Neuguinea. Beiträge zur Systematik primärer Töpfereiverfahren. 1972
- Band 13
R. Boser-Sarivaxévanis
Les tissus de l'Afrique Occidentale. Méthode de classification et catalogue raisonné des étoffes tissées de l'Afrique de l'Ouest établis à partir de données techniques et historiques. 1972
- Band 14
A. Seiler-Baldinger
Systematik der textilen Techniken. 1973
- Band 15
R.-J. Moser
Die Ikattechnik in Aleppo. 1974 (vergriffen)
- Band 16
A. Bühler und E. Fischer
Musterung von Stoffen mit Hilfe von Preßschablonen. 1974
- Band 17
R. Vermot-Mangold
Die Rolle der Frau bei den Kabre in Nord-Togo. 1977
- Band 18
B. Hauser-Schäublin
Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea. 1977
- Band 19
Markus Schindlbeck
Sago bei den Sawos (Mittelsepik, Papua New Guinea). Untersuchungen über die Bedeutung von Sago in Wirtschaft, Sozialordnung und Religion. 1980
- Band 20
Gera van der Weijden
Indonesische Reisrituale. 1981
- Band 21
Florence Weiss
Kinderschildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik). 1981
- Band 22
Jürg Wassmann
Der Gesang an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der *kirugu*-Knotenschnüre. 1982

Basler Beiträge zur Ethnologie

Basier Beiträge
zur Ethnologie

23

Milan Stanek Sozialordnung und Mythik in Palimbei